45e ANNÉE (5e SÉRIE) N° 35 30 AOUT 1928

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

LE « BOOK OF COMMON PRAYER » ET L'ÉGLISE ANGLICANE

(Suite)

§ III. — Le Prayer-Book en 1927-1928 *(suite)*

II. — Le « Calvaire » du Prayer-Book « Réformé » (1927). — L'Eglise d'Angleterre est une « Eglise d'Etat. » Depuis Henri VIII et Elisabeth, les pouvoirs législatif, exécutif et judiciaire, au domaine religieux, résidèrent dans le roi, « Chef Suprême de l'Eglise et du Clergé. » Le jour où le gouvernement effectif passa des rois absolus au Parlement, celui-ci recueillit toutes ces fonctions spirituelles, et l'Eglise Anglicane subit, du milieu du XVIIe siècle à nos jours, le joug, parfois bien humiliant, du Premier Ministre et du Parlement, nous l'avons dit.

Le bon sens finit par triompher. Par l'*Enabling Act* de 1919 *(Church of England Assembly [Powers] Act)*, et divers règlements complémentaires (1919-1923), le Parlement se déchargea de la discussion des questions religieuses, confia ces fonctions à une sorte de parlement d'Eglise, dit *Church Assembly*, composé des évêques et des représentants du clergé et des fidèles ; il se réserva toutefois une sorte de « droit de regard, » assez peu défini, sur les décisions de la *Church Assembly*, en particulier le droit de s'assurer qu'elles ne lésaient aucune liberté civique (the constitutional rights of His Majesty's subjects), ainsi que celui de les présenter à l'assentiment royal, et de leur donner ainsi force de loi civile.

Dans cette *Church Assembly*, l'*Enabling Act* incorpora un élément préexistant, les deux *Convocations*, ou Synodes provinciaux de Cantorbéry et d'York, — ces deux provinces constituent les deux grandes divisions de l'Eglise Anglicane ; — ces *Convocations* étaient formées par les évêques et les représentants du clergé de la province ; assemblées ecclésiastiques et canoniques, elles étaient dépositaires de tout ce qui restait d'autorité dans cette Eglise, sur les questions du moins dont le Parlement ne daignait pas s'occuper ; en cette qualité, elles réclamaient et exerçaient en fait le droit d'approuver les lois ecclésiastiques qu'il plaisait au Parlement de passer, et de leur donner ainsi une sanction canonique ; elles n'avaient d'ailleurs aucun droit de *Veto* ni aucun moyen d'arrêter les décisions du Parlement. L'*Enabling Act* déclarait qu'il n'entendait pas retirer aux *Convocations* ces prérogatives d'ordre intérieur et spirituel dont elles se targuaient. Mais les pouvoirs qu'il conférait à la *Church Assembly* étaient tout nouveaux.

Voici, en pratique, comment fonctionne cette organisation.

Chaque paroisse dresse et tient à jour sa « liste électorale » religieuse (electoral roll) ; tout membre de l'Eglise Etablie, majeur (18 ans) et pratiquant (communicant) est, de droit sur sa demande, électeur. Ces électeurs tiennent, une fois par an, et plus souvent, si besoin est, une « Assemblée Paroissiale » générale (Parochial Church Meeting), pour discuter les affaires temporelles et spirituelles de la paroisse, et procéder aux élections. Ils nomment un « Conseil Paroissial » (Parochial Church Council), qui, sous la présidence du ministre et en collaboration — parfois en opposition — avec lui, est chargé spécialement de l'administration financière de la paroisse, et, en général, de tout ce qui intéresse celle-ci.

L'Assemblée Paroissiale élit aussi un ou plusieurs députés laïcs chargés de la représenter à la *Conférence* ou Synode diocésain, et à la *Church Assembly*, mais pas aux *Convocations*, qui restent composées exclusivement d'ecclésiastiques. Dans les assemblées délibérantes où il est admis, ce Tiers Etat religieux constitue la *Chambre des fidèles* (House of Laity).

De son côté le clergé de chaque diocèse élit ses représentants à ces *Conférences*, et de plus, comme par le passé, aux *Convocations ;* ils forment la *Chambre du Clergé* (House of Clergy). Ces deux Chambres sont dites *Chambres Basses* (Lower Houses). Les évêques constituent la *Chambre Haute* (Higher House) ou *Chambre des Evêques* (House of Bishops).

Aux sessions de la *Church Assembly*, ces trois Chambres délibèrent et votent, tantôt réunies, tantôt séparées. Dans tous les cas, une *Mesure* ou projet de loi doit obtenir la majorité dans chacune des trois Chambres pour être adoptée.

D'après son règlement, la *Church Assembly* a compétence pour délibérer, émettre des vœux, prendre des décisions sur « toute question qui concerne l'Eglise d'Angleterre, ou présente quelque intérêt religieux ou public. » Mais « toute Mesure qui touche à des formules doctrinales, aux offices, aux cérémonies de l'Eglise d'Angleterre, à l'administration de ses sacrements, à ses rites sacrés, doit être obligatoirement discutée et votée par chacune des trois Chambres siégeant séparément » ; la rédaction du texte définitif de ces Mesures est réservée à la Chambre des Evêques, la *Church Assembly* peut accepter ou rejeter ce texte, mais elle ne peut le modifier. Enfin la *Church Assembly* n'a pas compétence pour « définir la doctrine de l'Eglise d'Angleterre sur aucune question théologique, » ou émettre une opinion sur ces matières, ou « exercer aucun pouvoir ou accomplir aucune fonction appartenant en propre aux évêques en vertu de leurs fonctions épiscopales. »

Cette organisation, dont les rouages et le jeu sont bien plus compliqués en pratique, que le résumé ci-dessus ne le laisserait croire, est tout à fait dans le génie anglais. Elle nous fait songer à nos Fabriques concordataires, aux « Cultuelles » de Briand, au mécanisme de nos Sociétés anonymes, etc. A base assez démocratique, infiniment moins cependant que les organisations administratives des sectes presbytériennes et autres Non-Conformistes, elle réserve aux évêques et au clergé certains droits supérieurs ; mais il nous paraît, à nous, catholiques, qui aimons une Eglise où le gouvernement vienne d'en haut, qu'elle en accorde beaucoup trop à la Chambre des Laïcs. L'autorité canonique de la *Church Assembly* reste en discussion : elle a été instituée par le pouvoir civil, mais sur la demande et les propositions des évêques et des *Convocations*.

Quand une Mesure a été votée par la *Church Assembly*, elle est présentée par la *Commission Législative* de celle-ci (Legislative Committee) à la *Commission des Affaires Religieuses* du Parlement (Ecclesiastical Committee), — commission composée de 15 membres de la Chambre des Lords et de 15 membres de la Chambre des Communes; cette Commission « rapporte » le projet de loi (Bill) devant le Parlement, en assure la discussion, le vote, et l'assentiment royal. L'*Enabling Act* n'envisageait pas l'hypothèse qu'une Mesure de ce genre serait jamais rejetée par le Parlement ; en fait, de 1920 à 1927, toutes les Mesures soumises ainsi au Parlement reçurent sans discussion son approbation ; si bien que l'Eglise Anglicane commençait à se bercer de l'illusion que ce visa parlementaire n'était plus qu'une formalité légale, et se flatter d'avoir retrouvé sa liberté législative, et peut-être un moyen de reconquérir les autres. En tout cas, ces lois — ecclésiastico-civiles — qui touchaient aux questions religieuses, suivaient désormais une tout autre filière que les lois purement civiles [1] : l'initiative et la discussion de ces lois résidaient du moins dans des autorités et des assemblées d'Eglise.

C'était sur le vœu des *Convocations* et par conséquent des évêques que le Parlement avait passé cette loi d'apparence émancipatrice. Toutefois les plus clairvoyants soupçonnaient déjà que ces commissions paroissiales, diocésaines, provinciales, etc., pourraient causer quelque tablature au clergé et aux évêques. Mais personne ne prévoyait ce qui est arrivé.

Le *Prayer-Book* épiscopal devait suivre la procédure de ces lois ecclésiastico-civiles, subir la double épreuve des assemblées religieuses et du Parlement, recevoir l'approbation du roi, et finalement la sanction synodale et canonique des *Convocations*. Toutes les éditions antérieures du manuel avaient été l'objet d'une « Loi du Royaume. » Au cours des débats préliminaires de l'*Enabling Act*, il avait été nettement rappelé que ces précédents devraient être observés à l'occasion du nouveau *Prayer-Book*, alors en préparation.

(1) Celles-ci passent par trois « Lectures » aux Communes et ensuite aux Lords ; la discussion et le vote détaillé des articles ont lieu entre la seconde et la troisième lecture ; à la dernière, les Chambres ne peuvent plus amender substantiellement le texte, elles ne peuvent que l'accepter ou le rejeter en bloc. Si les Lords modifient le texte des Communes, le projet fait la navette entre les deux Chambres, jusqu'à ce qu'une formule d'accord soit trouvée ; le tout se termine par un vote final, et l'assentiment royal, qui n'est jamais refusé.

Le texte se trouva prêt en janvier 1927.

Voici, en résumé, les étapes du « Calvaire » qu'il parcourut en 1927, échouant au milieu de sa carrière :

7 février. — Publication du volume et soumission du texte à l'étude des *Convocations* de Cantorbéry et d'York.

26 février. — Discussion à huis clos, par ces *Convocations*, séparément, à Cantorbéry et York.

29-30 mars. — Discussion publique et approbation du texte épiscopal par les deux *Convocations*, réunies à Londres.

5-7 juillet. — Discussion publique et approbation par la *Church Assembly*, réunie à Londres.

11-15 décembre. — Discussion au Parlement : vote favorable à la Chambre des Lords, rejet à celle des Communes.

Les évêques auraient eu, semble-t-il, le droit de présenter directement un texte *ne varietur* à la *Church Assembly ;* les règlements de 1919 n'exigeaient pas formellement qu'il fût, au préalable, soumis aux *Convocations*. Les évêques préférèrent débuter par cet « acte gracieux » ; divers précédents les y invitaient ; la prudence aussi, car cette procédure leur permettait de prendre le vent, de sonder les impressions, de profiter des « suggestions » du clergé et des fidèles : ils sollicitaient d'ailleurs celles-ci.

Le jour même où le texte fut publié, on apprenait que l'unanimité des évêques ne lui était pas acquise. L'évêque de Norwich, le Docteur Pollock, évangélique étroit, celui de Birmingham, l'ineffable Docteur Barnes, moderniste, sinon agnostique, et en même temps calviniste radical, prenaient publiquement position contre lui. Le premier le déclarait « contraire à l'esprit du protestantisme traditionnel » ; en signe de protestation, il avait quitté la salle des délibérations épiscopales. Le second disait : « Cette réforme est inopportune en ce moment... La nouvelle forme de la Consécration n'est pas nécessaire, à moins de prétendre que l'ancienne était défectueuse. Elle rapproche notre *Office de la Communion* de la Messe romaine, et accréditera la croyance que certains mots effectuent un changement miraculeux dans le pain et le vin sur lesquels ils sont prononcés... », — changement auquel il ne croit pas, lui. Finalement il en appelait « à la nation, représentée par son Parlement. »

Sitôt que le texte fut dans le domaine public, la controverse commença dans la presse. Une double opposition se dessina, venant des partis extrêmes : les Anglo-Catholiques étaient peu satisfaits des innovations ou suppressions modernistes, en particulier de la réduction du champ de l'inspiration scripturaire [1], et de certaines rubriques trop précises et menaçantes pour les « libertés » liturgiques qu'ils se permettaient. Les Evangéliques étaient mécontents des concessions faites aux Anglo-Catholiques. L'on s'y attendait, personne ne s'en émut.

Les débats du 25 février furent privés. Il transpira seulement que le clergé d'York avait approuvé sans réserve le nouveau *Prayer-Book*, mais que celui de Cantorbéry avait proposé ou demandé de nombreux amendements.

Aux assises publiques de mars, à Londres, l'attaque et la défense se mesurèrent de plus près. Les « promoteurs » de la Mesure étaient les archevê-

(1) Ordination du diacre, voir p. 409.

ques de Cantorbéry et York ; ils sollicitèrent le suffrage de l'assemblée en faveur du manuel, assurant qu'il « serait un lien d'unité pour de longues générations de chrétiens anglicans » dans « l'Eglise Anglicane, catholique et réformée » (archevêque de Cantorbéry). L'évêque de Norwich demanda le rejet : le nouveau *Prayer-Book* « n'offrait aucune garantie que ses prescriptions seraient observées par le clergé, » ses rubriques étaient « contradictoires » (inconsistent) et « impopulaires » (unsympathetic).

Le vote donna les résultats suivants :

	En faveur	Contre
PROVINCE DE CANTORBÉRY.		
Chambre des évêques :	21	4
Chambre du clergé :	168	22
PROVINCE D'YORK.		
Chambre des évêques :	13	0
Chambre du clergé :	68	10
Total :	270	36

Les quatre opposants, à la Chambre Haute, étaient les évêques de Norwich, Birmingham, Exeter (Lord Gascoyne Cecil) et Worcester (Bishop Pearce).

Ratifié par cette imposante majorité, le *Prayer-Book Réformé* poursuivit sa carrière et fut soumis à la *Church Assembly* en juillet. Dans l'intervalle, la controverse continua dans la presse : elle éclaircit quelques points douteux, révéla les lignes de divergence où l'accord était impossible; mais ni l'attaque ni la défense ne paraissaient gagner ou perdre beaucoup de terrain. L'opposition, vaincue dans ce premier engagement, semblait perdre son sang-froid ; elle recourait aux termes et aux moyens violents : elle traitait le *Prayer-Book* de « blasphématoire et insultant à l'égard de l'Evangile » (blaspheming God and flouting the Gospel), de « papiste » (popish book), suprême opprobre à ses yeux ; elle inondait le pays de pamphlets forts irrévérents à l'égard des évêques ; l'archevêque de Cantorbéry, présidant le 25 avril une Assemblée Générale de la *Religious Tract Society*, était insulté et hué ; un énergumène protestait en pleine église contre le ministre de St-Ethelburga, à Londres, qui, pour l'information de son Conseil Paroissial, avait célébré dans le nouveau rite. Etc.

Les débats de la *Church Assembly* durèrent deux jours (5 et 6 juillet). Les orateurs furent, en général, modérés, respectueux et sympathiques à l'égard des évêques. Les uns affirmèrent que le *Prayer-Book* nouveau était contraire à l'Ecriture, qu'il inaugurait une nouvelle doctrine, et d'autres le nièrent ; mais tous, y compris les évêques, se conformèrent à l'esprit du règlement de l'Assemblée, se bornèrent à affirmer et à nier, et s'abstinrent d'engager toute discussion théologique sur le sujet. Les points d'opposition se précisèrent ainsi : les Evangéliques repoussaient le second Canon, la réserve, les prières pour les défunts, et, en général, toutes les nouvelles formules, comme contraires à l'Ecriture, à l'esprit et à l'histoire du protestantisme anglais ; les Anglo-Catholiques protestaient contre les restrictions apportées à la réserve, l'interdiction du culte de celle-ci, les élagages au *Credo* de S. Athanase, et la place assignée à l'Epiclèse au Canon. Toutefois, un bon nombre des premiers comme des seconds semblaient disposés à sacrifier leurs répugnances aux désirs des évêques et sur l'assurance donnée par ceux-ci que le nouveau manuel était nécessaire, et qu'il substituerait au chaos liturgique régnant une « liberté ordonnée » et cimenterait l'union. Ceux qui votèrent contre lui le firent parce qu'ils étaient, eux, intimement persuadés du contraire.

On obtint le scrutin suivant :

	En faveur	Contre
Chambre des évêques :	34	4
Chambre du clergé :	253	37
Chambre des laïcs :	230	92
Total :	517	133

Ce vote fut interprété comme l'expression d'un désir de tolérance mutuelle, de la part des Anglo-Catholiques et des Evangéliques, dans la « largeur de vues » (comprehensiveness) de la communion anglicane élargie, et les limites du nouveau *Prayer-Book*.

Celui-ci, ayant réuni une belle majorité dans les trois Chambres, séparément, pouvait se présenter au Parlement.

L'intervalle de juillet à décembre, pendant lequel le Comité Ecclésiastique prépara le projet de loi destiné au Parlement, fut consacré à une chaude propagande auprès des députés en faveur du *Prayer-Book* ou contre lui. Il fut égayé, en outre, par une controverse publique entre l'évêque Barnes et ses collègues, sur les sacrements et la présence réelle.

Cette controverse nous révèlera, mieux qu'un long traité, le désarroi dogmatique où se débat l'Eglise Anglicane. Celui qui la provoqua, l'évêque Barnes, est un produit typique de cette Eglise ; mais elle n'est pas fière de son enfant, il justifie trop bien l'adage d'autrefois : *Clericus anglicanus stupor mundi.* Docteur ès sciences de Cambridge, il fut « Maître du Temple, » puis chanoine de Westminster, enfin nommé évêque de Birmingham en 1924, par Ramsay Macdonald (*Labour Party*, ou Parti du Travail), alors Premier Ministre ; ce jour-là, l'Eglise Anglicane gémit une fois de plus de voir l'élection de ses évêques en mains séculières, et « l'ange de cette Eglise se voila la face de ses ailes. » *Non ignara mali*, put dire aussi l'Eglise Romaine, en certaines périodes sombres. Il a 54 ans, il est marié, charmant, dit-on, en privé. Mais, parmi les évêques anglicans, il est l'enfant terrible, dont les autres redoutent les frasques et la franchise indiscrète. Ultra moderniste, positiviste et à moitié agnostique, évolutionniste radical, il s'est donné la mission d' « officier de liaison » entre la science et la religion, ces deux « sœurs ennemies » — il en est encore à croire qu'il y a conflit entre elles ; — et sa façon de faire la liaison consiste à sacrifier le dogme aux hypothèses même les plus fragiles de la science. A l'entendre brandir les grands mots de « science moderne, méthodes scientifiques, état d'esprit, civilisation modernes, » etc., on s'imagine écouter certaines voix d'il y a cinquante ans, qui installaient la « Science » sur l'autel d'où elles retiraient Dieu, et qui depuis ont fait la « faillite » que l'on sait : l'évêque Barnes s'attarde encore devant cet autel. Il aime à traiter en chaire les questions biologiques, astronomiques, etc. ; tel de ses sermons nous rappelle la Profession de foi du Vicaire Savoyard de Rousseau, ou la leçon de catéchisme sur les astres du Jocelyn de Lamartine, sans valoir d'ailleurs ces morceaux, qui ont de l'allure ; tel autre nous fait songer à Jules Verne, tel autre à Flammarion. La banalité de son information, l'habitude de présenter des hypothèses provisoires de savants comme des dogmes scientifiquement établis, l'incapacité de voir les conséquences des principes qu'il pose, lui donnent l'air d'un primaire pompeux qui ébahit à bon marché un auditoire ignorant.

Voilà le savant. Le logicien, le théologien nous donneront leur mesure dans la controverse dont le détail suit. Sa critique est surtout destructive et négative. La Bible, pour lui, n'est pas infaillible. Il nie la chute originelle, partant la Rédemption, et, sinon l'Incarnation, du moins l'une de ses principales raisons

d'être, et les sacrements. S'il ne nie pas l'immortalité de l'âme, il n'ose pas l'affirmer non plus. Cependant, par un illogisme bizarre, il reste attaché au calvinisme le plus étroit du XVIIe siècle. Dans son diocèse, il pourchasse âprement les Anglo-Catholiques, interdit leurs pratiques, et la réserve en particulier ; aussi est-il cordialement détesté de cette portion de son clergé et de ses ouailles, qui lui coupent les vivres en refusant de faire ou d'alimenter les quêtes épiscopales. Dans la discussion, il se fait une joie de choisir les termes les plus blessants, les sarcasmes les plus méprisants, à l'adresse de ses adversaires. Mais voyons les faits ; — les parenthèses d'explication ou de commentaire seront de nous.

Le 25 septembre, il prononça à Westminster Abbey, à l'occasion de la reprise des travaux scolaires, un sermon où il proclama que l'origine simiesque de l'homme est scientifiquement démontrée, que « le corps humain est dérivé, par voie d'évolution, de celui des vertébrés primitifs, » que « l'intelligence humaine est pareillement dérivée par voie d'évolution, de l'intelligence des animaux inférieurs » ; qu'un livre, qu'une Eglise entièrement exempts d'erreur, « sont une « mascotte » de première classe. »

Le 6 octobre, dans la chaire de sa cathédrale de Birmingham, il fit les déclarations suivantes, qu'il communiqua à la presse, sur les sacrements :

« Il existe parmi nous des gens dont les croyances au sujet des sacrements sont voisines de celles de l'Hindou idolâtre. Ils prétendent qu'un prêtre, au moyen de certains mots et de certains gestes, peut changer un morceau de pain de telle façon que le Christ y soit réellement présent. C'est là une absurdité. Une simple expérience suffit pour en démontrer la fausseté. S'il se produit un changement physique dans le pain, une analyse chimique doit nous permettre de le découvrir. Or tout le monde est d'accord qu'aucun changement de ce genre ne se produit. Mais s'il se produit un changement spirituel, il doit être possible à l'homme de s'en rendre compte par une perception spirituelle.

« Si un changement physique a lieu, on peut le percevoir physiquement ; si un changement spirituel a lieu, on peut le percevoir spirituellement.

« Il est incroyable qu'aujourd'hui, où la psychologie expérimentale est devenue une science, il puisse se produire une recrudescence de ces croyances sur les sacrements dont la science démontre la fausseté... Je suis prêt à croire à la Transsubstantiation, quand je trouverai quelqu'un qui viendra dans ma chapelle domestique, et me dira correctement si le pain que je lui présenterai a subi le changement qu'affirment ceux qui croient à la Transsubstantiation. »

L'évêque joue ici sur le mot de « perception spirituelle. » Par définition, les phénomènes spirituels, la présence réelle, ne sont pas objet de perception sensible. La psychologie expérimentale — encore au berceau — ne s'occupe des opérations mentales, précisément parce qu'elle est une science expérimentale, qu'en tant que celles-ci se révèlent par des phénomènes sensibles, et par là, sont susceptibles d'observation et de mensuration. L'appeler en témoignage ici, on le lui fit remarquer, c'est vouloir démontrer l'existence des anges au moyen d'une plaque photographique, ou bien encore vouloir apprécier la beauté de l'*Iliade* au galvanomètre ou au détecteur d'ondes. — De plus, par « Transsubstantiation, » il entend « présence réelle, » comme nous le verrons plus loin.

La presse catholique anglaise, car les catholiques étaient atteints par contre-coup, se montra sévère pour l'évêque. « Charlatanerie ! Tours de singe en chaire ! » dit l'*Universe*. — « Perversité intellectuelle » (Chesterton). — « Ignorance effrayante ! » (F. Sheppard). — « En homme de bonne éducation et d'honneur, il aurait dû s'informer de la doctrine catholique sur la Transsubstantiation, qu'il travestit absolument » (Cardinal Bourne). — « Que penser d'un scientifique, » ajoutait l'*Universe*, « qui se déclare prêt à jouer sa croyance sur la présence réelle à pile ou face ? car enfin, l'expérimentateur choisi par l'évêque pourrait aussi bien, par hasard, deviner juste. Il sait bien qu'aucun croyant ne relèvera ce défi, qui, aux yeux de celui-ci, est un blasphème. » Le journal comparait ce cabotin « en mal de notoriété » à certain romantique de 1830, qui, d'après Musset (*Confession d'un enfant du siècle*, ch. II), « tirant sa montre, donnait un quart d'heure à Dieu pour le foudroyer, » et s'imaginait avoir prouvé que Dieu n'existait pas, parce que le défi était resté sans réponse. — A notre avis, c'était prendre bien au sérieux le Dr Barnes.

Le 9 octobre, l'évêque de Southwark (Londres-Sud), du haut de la chaire également, s'éleva contre ces doctrines de l'évêque de Birmingham :

« J'élève une protestation réfléchie et énergique, lorsque le Dr Barnes déclare que « parmi nous, il existe des gens dont les croyances sont voisines de celles de l'Hindou idolâtre. » J'admire profondément le courage, la sincérité, le savoir de l'évêque de Birmingham, mais je déplore le ton blessant et méprisant des attaques qu'il dirige de temps à autre contre les croyances de ses coreligionnaires... Il manque de discernement dans ses attaques. La condamnation qu'il porte s'étend, semble-t-il, à toute l'école historique de ces fidèles anglicans qui ont toujours cru fermement que N.-S. est réellement présent, reçu et distribué dans la sainte Eucharistie. Ce n'est pas là croire à une superstition, ni à une opération de magie.

« Des définitions trop poussées de la doctrine eucharistique présentent un grave danger d'erreur ; mais des négations dogmatiques peuvent pareillement conduire à des résultats fort éloignés de la vérité. Mon désir serait que l'on méditât en silence sur *ce que* nous possédons dans ce sacrement, et que l'on discutât moins sur *la manière* dont nous le possédons. »

L'évêque de Londres-Nord déclarait le même jour : « Il m'est pénible de parler (du contenu) du sermon d'un évêque mon confrère ; mais certain sermon sur les sacrements a causé une immense douleur à des milliers de fidèles. »

Le 16 octobre, au moment où le Dr Barnes, sur l'invitation du Doyen de St-Paul de Londres — le Dean Inge, un autre excentrique personnage, surnommé « le doyen sombre » (the gloomy Dean), — montait en chaire, le chanoine Bullock-Webster, anglo-catholique, recteur d'une paroisse voisine, dans la Cité, se présenta en habit de chœur « édouardien, » dénonça solennellement le prédicateur comme hérétique, protesta contre sa présence dans la chaire de St-Paul, et somma les autorités ecclésiastiques de le citer à leur tribunal, et de le déposer ; puis il sortit, entraînant à sa suite, en signe de protestation, plusieurs centaines de fidèles, au milieu d'un désordre considérable. Quand l'évêque put parler, il reprit le thème du « Sermon sur le gorille » (the Gorilla Sermon). « Un énorme développement de l'intelligence s'est produit depuis que l'homme est sorti du singe. L'homme et le gorille émergent et résultent de deux progressions parallèles. Le cousin germain de l'homme, le gorille, n'est pas, tant s'en faut, un être de douceur et de lumière ; mais ils sont tous deux des produits d'un même mécanisme... » Le prédicateur admettait toutefois avec Darwin, que « cette évolution était la méthode suivie par Dieu dans sa création, » « une manifestation de l'activité divine, » et qu'elle « réalisait un plan divin » qui continue encore sous nos yeux. « Il se peut que l'homme ne soit pas le terme suprême de cette progression vitale, et que des êtres d'un niveau supérieur remplacent l'homme sur cette terre. »

L'algarade de St-Paul fit du bruit. L'évêque incriminé crut devoir adresser, le 19 octobre, une lettre publique au primat de Cantorbéry, où il justifiait sa conduite et maintenait ses dires. « Une cause de faiblesse pour l'Eglise (Anglicane) tient à ce que ceux qui enseignent sa doctrine semblent décidés à ignorer les découvertes de la science... On peut rejeter tout le système théologique que S. Augustin a édifié sur la base de la chute originelle sans endommager le gros de l'édifice des croyances chrétiennes... La seconde raison pour laquelle les gens instruits de l'un et de l'autre sexe abandonnent l'Eglise Anglicane, c'est le développement que prennent chez elles des doctrines erronées sur les sacrements... Des théories qui datent du moyen âge et qui furent rejetées dans les termes les plus nets à la Réforme, sont aujourd'hui publiquement enseignées dans les églises anglicanes... A Saint-Paul, dimanche dernier, j'ai été dénoncé pour avoir condamné ces mêmes erreurs sacramentaires que notre Eglise répudie... J'affirme de nouveau que la doctrine de la Transsubstantiation est fausse. (C'est celle de la présence réelle qu'il a attaquée, mais à la date de la présente lettre il ignore encore la différence qu'il y a entre la première et la seconde, ou bien il les confond à dessein pour englober la seconde dans la condamnation de la première par l'Art. 28 des *39 Ar-*

ticles : « La Transsubstantiation ou changement de la substance du pain et du vin à la Cène ne peut être prouvée par l'Ecriture ; elle répugne au sens obvie des paroles de l'Ecriture, et détruit (ce qui est essentiel à) la nature d'un sacrement, et a donné lieu à maintes superstitions »).

« Tout individu qui a étudié la science des religions comparées le sait, cette doctrine a une étroite affinité avec les croyances magico-religieuses de civilisations de niveau inférieur. Sans hésitation, j'ai qualifié cette croyance de « superstition, » car l'un de nos (39) *Articles* dit qu'elle détruit (ce qui constitue) l'essence d'un sacrement, et a donné lieu à maintes superstitions... La Rubrique finale de notre Service de la Communion (la Rubrique Noire) emploie le mot d'*Idolâtrie* (pour qualifier cette doctrine). » — (Justification fort adroite, mais sophistique : c'est l'adoration du pain et du vin que la Rubrique Noire qualifie d'*Idolâtrie ;* adorer N.-S. présent *dans* le pain et le vin sans adorer ceux-ci, n'est pas une *Idolâtrie,* comme on le lui fit remarquer).

« L'on n'a pas le droit d'affirmer l'existence de propriétés spirituelles dans un objet inanimé, sauf si elles peuvent être perçues spirituellement. Or aucun homme ne possède la perception spirituelle par quoi il pourrait distinguer un pain consacré d'un pain non consacré... Notre Eglise nie qu'il se produise aucun changement dans le pain et le vin à la consécration (allusion à l'Art. 28 cité plus haut). D'après la théorie médiévale, la matière possède les accidents et la substance. Les accidents sont des propriétés physiques que nous percevons par nos sens, et personne n'a jamais suggéré que ces accidents subissent un changement à la consécration. Si un changement quelconque a lieu, ce doit être alors dans la substance ; mais ce changement de substance, l'Eglise d'Angleterre le déclare contraire au sens obvie de l'Ecriture... »

Dans le Sermon de Birmingham, à la date du 6 octobre, l'évêque ne semblait pas connaître cette notion de substance et d'accidents ; les objections provoquées par ce sermon la lui ont vraisemblablement révélée dans l'intervalle. En tout cas, il ne l'a pas approfondie, et n'a pas compris que la « substance » des scolastiques n'est pas objet de perception sensible. Puis, de deux choses l'une : ou bien il confond *Transsubstantiation* et *Présence Réelle,* et alors il témoigne d'une ignorance « crasse » sur la « Consubstantiation » luthérienne, qu'enseignent de nombreux théologiens anglicans, et qui, d'après eux, n'est pas condamnée, si elle n'est pas professée, par l'Art. 28 ; la preuve, disent-ils, c'est que la Transsubstantiation y est définie uniquement par son *terminus a quo* — la substance du pain et du vin — sans aucune mention du *terminus ad quem* — le corps et le sang de N.-S. — précisément parce que, si cet Article entend nier tout changement dans le pain et le vin, il n'entend pas nier la présence du corps et du sang de N.-S. par adjonction ou addition d'une seconde substance spirituelle à la substance matérielle du pain et du vin, qui, en soi, reste sans changement ; ou bien le Dr Barnes sait tout cela, et alors il spécule sur l'ignorance du public, nous n'osons dire celle du prélat de Cantorbéry, imagine que ce public confondra *Transsubstantiation* et *Présence Réelle,* et croira la seconde englobée dans la condamnation de la première : et en ce cas, le Dr Barnes agit avec perfidie.

Puis, pour prouver son orthodoxie, il cite au prélat la définition suivante qu'il a donnée de la grâce eucharistique dans le Sermon de Birmingham : « Nous comprenons la grâce du sacrement dans toute sa plénitude, non pas lorsque nous parlons à l'étourdie du pain et du vin comme s'ils étaient Dieu lui-même (encore une bêtise que personne n'a jamais dite et qu'il prête gratuitement aux croyants), mais lorsque les cieux s'entr'ouvrent pour nous, et que, pour un instant, nous voyons tout l'ensemble de la création comme l'expression du plan divin, et Dieu lui-même, dans sa sagesse, sa puissance, son amour, comme le but où tendent nos efforts et la fin où l'esprit humain agité trouve la paix. »

En théologie catholique, nous appelons ceci une grâce actuelle d'illumination : sans doute, il n'en connaît pas d'autre, et pas non plus l'ordre surnaturel. Mais qui aurait cru que le Docteur positiviste éprouvât de telles « perceptions spirituelles » en célébrant le « Sacrement » et fût un visionnaire de cette mystique envergure ?

Toute la presse retentit des échos de la controverse. Les protestations y dominaient : « Démission ! » criait-on à l'évêque négateur. Deux lettres cinglantes furent échangées entre le chanoine protestataire et le Doyen de St-Paul. Les pacificateurs s'efforçaient de calmer les « courages émus, » et suggéraient timidement que les dires de l'évêque et ceux du chanoine n'étaient au fond que deux aspects différents de la même vérité (!!!)

Le plus embarrassé, en présence de cette explosion de l'*odium theologicum* parmi ses subordonnés, fut le primat de Cantorbéry. Malgré de pressantes adjurations, il se tut huit jours, laissant la poussière des débats s'abattre d'elle-même. Enfin le prélat parla. Il blâmait le chanoine, mais il le faisait en des termes qui valaient une approbation : « Ce n'est point par une action de ce genre que l'on peut raisonnablement avancer la *cause de la vérité,* » et il refusait de prendre aucune mesure disciplinaire contre lui. Puis il rappelait que les évêques doivent soigneusement peser leurs paroles et leurs actes. Enfin il arrivait à la question brûlante de la Transsubstantiation, et il déclarait celle-ci erronée, au sens de l'Art. 28. « Mais, » disait-il au Dr Barnes, « ce que vous me dites (dans votre lettre) ne décrit pas exactement ce que vous avez dit (dans votre sermon). Vous vous êtes laissé aller à parler du sacrement de la communion en des termes que la masse des fidèles fervents de l'un et de l'autre sexe, spécialement ceux qui sont à même de considérer avec savoir et respect la doctrine sacramentaire que tient notre Eglise, ont considérés comme fort blessants... Vous ignorez ou vous diminuez l'importance et l'enseignement de ceux des nôtres qui suivent la tradition d'évêques anglais tels que Andrewes, Ken, Wilson, et de nos jours Edward King et Charles Gore. Il y a plus. Vos paroles peuvent être interprétées comme une expression de réprobation et de mépris pour la conduite de cette grande masse de fidèles qui adoptent la doctrine de ces grands docteurs que j'eus pour maîtres, l'évêque Lightfoot ou l'évêque Wescott... (Tous admettaient une présence réelle, sous une forme ou sous une autre). Si vous réfléchissez aux conséquences qui découlent de vos paroles, je me demande si vous n'y trouverez pas une nouvelle raison de modifier la généralité et la portée de vos affirmations négatives et destructives. » Enfin, en contraste avec le ton agressif du Dr Barnes, le prélat louait la modération du clergé et des laïcs dans les discussions relatives au *Prayer-Book,* la considération que tous avaient témoignée aux opinions adverses, et il rappelait finalement que le devoir des évêques est de *servare unitatem spiritus in vinculo pacis.*

En somme, en des termes très mesurés, sans condamner la doctrine de son collègue, sans rien définir, en digne prélat d'une Eglise qui refuse de déterminer son dogme, l'archevêque affirme, en la mettant sous le patronage de théologiens anglicans de marque, la légitimité de la croyance à la présence réelle par consubstantiation dans l'Eglise d'Angleterre, et il inflige un blâme formel au ton blessant, aux outrances verbales du Dr Barnes.

Le même jour, l'archevêque d'York, défenseur bien connu de la présence réelle, déclarait avec plus de netteté encore : « Je déplore les méthodes qu'emploie l'évêque (de Birmingham) dans la conduite de sa controverse. Il existe des formules trop matérielles, exagérées, pour exprimer la croyance en la réalité de la présence réelle dans le sacrement ; ces expressions, il est sage de les bannir des pensées dont on entoure ce saint mystère : mais l'évêque (de Birmingham), semble-t-il, étend le mépris qu'il déverse sur ces formules impropres ou exagérées à un vaste domaine de croyances qu'autorisent les formulaires de l'Eglise dont il est évêque. Et ceci, il le fait en des termes qui, il le sait, blessent les convictions les plus sacrées d'une multitude de ses ouailles et de ses coreligionnaires. Je me refuse à croire que ce soit là l'esprit qui doit inspirer un penseur et un maître chrétien. »

Poste pour poste, le 26 octobre, l'évêque incriminé répondait au prélat de Cantorbéry, et maintenait son point de vue. La seule objection sérieuse qu'on lui ait faite, dit-il, est que « toute vérification expérimentale (experimental test) d'un dogme sacramentaire est inadéquate. »

« Je le nie. La méthode médiévale consistait à déduire un dogme des interprétations qu'une série de savants ou de saints avaient données à certains textes de la Bible. Mais l'*homme moderne,* formé par la

méthode scientifique de notre époque, veut immédiatement vérifier par l'expérience toute affirmation qu'on lui demande d'accepter. (Le Dr Barnes voit-il les conséquences de cette méthode positiviste appliquée aux croyances ? Dans quel creuset, avec quel scalpel, sous quel microscope, découvrira-t-il l'existence de Dieu ? celle de l'âme ? la distinction du bien et du mal ? Etc. Ce raisonnement date de 1850). Cette attitude est devenue une banalité en physique et en botanique, et s'étend rapidement à la psychologie. (Oui, à la psychologie expérimentale, mais non à la psychologie proprement dite, qui relève d'autres méthodes, en général).

« Or le dogme de la Transsubstantiation ne diffère de celui d'une présence réelle (par consubstantiation ?) dans les éléments consacrés que par un point : le premier repose sur une théorie philosophique de la matière qui est abandonnée à présent (celle de la matière et de la forme scolastique, et qui n'est pas abandonnée pour autant), tandis que le second n'a aucune base philosophique. (Par accident historique, provenant de ce que les réformateurs, ignorant la métaphysique, n'ont pas étudié leurs théories à sa lumière. La véritable différence est que la transsubstantiation comporte le changement du pain et du vin au corps et au sang de N.-S. *per modum substantiæ*, alors que la consubstantiation luthérienne ne comporte aucun changement de ces substances, mais une addition, dans le pain et le vin, de la présence réelle, objective et spirituelle, de N.-S.). Ces deux dogmes appartiennent au domaine de la psychologie religieuse (*Subjective*, oui, *Objective*, non), où l'on peut procéder à des vérifications expérimentales. (Celles-ci renseigneront sur le croyant et sur ses réactions actives ou passives à la réception du dogme ou des espèces, — pour parler la langue de cette science, — mais non sur le dogme lui-même et sa vérité objective).

« Il est assurément légitime, même si ce n'est pas désirable, de suggérer que ces expériences soient pratiquées avec respect et dans un local approprié.

« La grâce spirituelle est donnée, non pas aux éléments qui en sont le véhicule dans la communion (niaiserie que personne n'a dite), mais au fidèle qui reçoit, mange et boit, lorsqu'il vient au Christ avec foi, prière et amour. »

A notre tour, proposons à l'évêque l'épreuve suivante de psychologie expérimentale : qu'il demande au fidèle qu'il vient de communier s'il a éprouvé, au passage de cette « grâce spirituelle » qu'affirme l'évêque, la « perception spirituelle » qui doit révéler cette infusion, d'après les théories de l'évêque. Sauf les cas d'illuminisme ou d'auto-suggestion, la réponse sera négative, soyons-en sûrs ; l'évêque devra conclure que son sacrement n'a produit aucun effet, donc est nul. C'était là une des conséquences dangereuses des principes qu'il posait, et auxquelles le prélat, plus fin, le priait de réfléchir.

Finalement, il résume ainsi sa doctrine sur la Cène :

« 1. Le Christ peut être réellement présent parmi les siens dans l'adoration publique. Il est présent partout où deux ou trois d'entre eux sont réunis en son nom.

« 2. Une solennité particulière est attachée à la célébration de la Cène, car pour la plupart des chrétiens, le sentiment de la présence du Christ devient alors plus intense. Pour ceux-ci, la Cène est un sacrement, le « repas des agapes » (fellowship meal), la « communion » des fidèles entre eux et avec le Christ.

« 3. Aucune présence réelle et objective du Christ n'est attachée au pain et au vin employés dans la Communion. »

A cette riposte, le prélat ne répondit plus. Ce qui manque à l'évêque Barnes, c'est d'avoir fait sa philosophie, et d'y avoir appris que les différentes branches du savoir humain relèvent de différentes méthodes.

Faut-il ajouter que, tout illogique qu'il est dans cette direction, il est logique dans une autre ? Du moment que Luther rejetait l'autorité enseignante de l'Eglise et prenait le « jugement personnel » comme base suprême de la croyance individuelle, il autorisait le Dr Barnes à interpréter la Bible et les formulaires protestants ambigus à sa façon. Où il a tort, c'est de dogmatiser négativement, c'est de refuser aux autres le droit de les interpréter aussi à la leur. Les prélats de Cantorbéry et d'York voient plus loin.

Bernard Shaw, l'humoriste bien connu, décrivit ainsi cette « jolie petite controverse, » dans un débat public qu'il eut à Londres, le 28 octobre, avec le champion catholique Chesterton :

« L'archevêque de Cantorbéry a le mérite d'être essentiellement non-intellectuel. Sa lettre est un appel, parti du cœur, à l'ambiguïté. Ce qui émeut le Dr Barnes, c'est un profond agacement de ne pas pouvoir savoir ce qu'il croit. Son adversaire a le sentiment instinctif que, probablement, il est aussi bien de ne pas le savoir. A mon avis, ces deux types de mentalité sont fort utiles. »

Dans cette passe d'armes, l'Eglise Etablie apparut avec éclat, une fois de plus, comme la « Cité de la Confusion, » en ce qui touche le dogme et la discipline. Pour torpiller l'objection soulevée contre l'impuissance épiscopale à discipliner le clergé, le prélat de Cantorbéry répéta la déclaration qu'il avait déjà faite à la *Church Assembly*, que les nouvelles rubriques devraient être observées par les ministres qui adopteraient les nouvelles formules, et que les évêques y tiendraient la main ; mais comment, il se gardait de le préciser.

Au Parlement, les Partis (Conservateur, Libéral, Travailliste) s'abstinrent de prendre position sur la question, la considérèrent comme n'intéressant pas leur action politique, et laissèrent chaque député libre de suivre son inclination religieuse personnelle. Aussi la répartition des voix ne suivit pas celle des partis, et l'on put voir tel membre du gouvernement, le premier ministre, Baldwin, soutenir la Mesure, et tel autre, Sir Joynson-Hicks, ministre de l'intérieur (Home Secretary), la combattre.

La Chambre des Lords consacra trois jours aux débats (12, 13, 14 décembre) et approuva le *Prayer-Book* à une majorité de 153 voix (en faveur : 241 ; contre : 88) ; la Chambre des Communes, en une discussion d'un jour (15 décembre) le rejeta par 42 voix de majorité (contre : 247 ; en faveur : 205) [1]. Le Projet de Loi, ayant échoué dans l'une des Chambres, était annulé.

Diverses causes expliquaient cet échec. Retenons seulement les principales.

Les évêques les plus marquants siégeaient à la Chambre des Lords, où ils jouissaient du respect et de la sympathie de leurs pairs, voire de leurs adversaires ; ils y plaidèrent leur cause avec autorité et éloquence. Mais aucun évêque ne siégeait aux Communes ; les défenseurs du *Prayer-Book*, mal préparés à leur tâche, parlèrent sans chaleur, ils trouvèrent en face d'eux une opposition inattendue, violente et passionnée.

La défaite venait ensuite, — l'analyse du scrutin l'établissait, — des votes hostiles de groupes « hétérogènes, » que la question ne touchait pas directement. Considérés à part, les suffrages des députés « anglicans » présentaient une majorité définie en faveur de la Mesure. Les 24 députés catholiques, sauf un ou deux, s'étaient galamment abstenus, laissant les députés anglicans décider pour eux-mêmes une question qui n'intéressait qu'eux. Mais ceux de Galles, d'Irlande (Ulster), d'Ecosse, où l'Eglise est séparée de l'Etat, les Non-Conformistes de toutes provinces, y compris M. Saklatvala, un guèbre, disciple de Zoroastre, — 75 députés en tout, — avaient émis 65 votes négatifs, et emporté la décision. Leur conduite fut assez sévèrement jugée ; celle des Non-Conformistes en particulier prêtait à

(1) Chiffres du *Times*, 16 déc. Sur nouveau pointage, la majorité fut réduite à 33 voix.

la critique, car elle aboutissait en fait à serrer les chaînes du joug civil sur une Eglise, sœur aînée de la leur, et dont ils s'étaient séparés, eux-mêmes ou leurs pères, précisément pour assurer leur indépendance religieuse vis-à-vis de l'Etat. Ils déclaraient — disons-le à leur décharge — qu'ils ne votaient pas en leur nom personnel, en leur qualité de Non-Conformistes, mais au nom des électeurs anglicans qu'ils représentaient, en leur qualité de citoyens, députés d'une circonscription électorale, qui autrement n'aurait pas eu voix au chapitre. Les députés catholiques qui prirent part au vote expliquèrent leur conduite par cette même raison.

Les reproches, parfois contradictoires, faits au *Prayer-Book*, avaient aussi agi sur les consciences indécises ou malléables. Les principaux étaient : qu'il établissait un système d' « autocratie épiscopale, » concentrait trop d'autorité entre les mains des évêques ; selon d'autres, qu'il les laissait, au contraire, aussi désarmés que par le passé, et ne contenait aucune mesure pénale, aucun moyen coercitif pour assurer effectivement l'observation des rubriques ; que, loin d'inaugurer le régime de la « liberté ordonnée » (évêque de Gloucester), de l' « unité dans la diversité » (lord Cecil, l'homme d'Etat, non l'évêque d'Exeter) que proclamaient les évêques, il remplacerait le chaos actuel par un pire, qu'il provoquerait des divisions parmi les fidèles, des brouilles entre ceux-ci et le clergé. Ces reproches n'étaient pas sans fondement.

Toutefois la grande objection que les adversaires du *Prayer-Book* ressassèrent indéfiniment et avec le plus d'âpreté et d'amertume, avait pour objet les tendances catholiques ou « romanisantes » du nouveau manuel. « Ce *Prayer-Book* est le premier pas (vers Rome) ; le reste de la route, c'est inévitable, sera parcouru, et nous nous réveillerons un beau jour en pleine communion avec l'Eglise de Rome, » disait Sir Hogg. De tous les reproches faits au manuel, c'était celui qu'il méritait le moins, c'est celui qui lui fit le plus de tort. Il existe encore en Angleterre, les débats et les votes le manifestaient, et les évêques s'étaient fait illusion sur ce point, un « protestantisme militant, » et un bon nombre de gens pour qui Rome est toujours un épouvantail. Ceci toutefois demande explication. Le protestant anglais, d'où qu'il vienne, Eglise Basse, Eglise Large, Non-Conformité, sait fort bien que l'Angleterre ne court aucun danger de la part de Rome; il sent que le « *No Popery* » n'a plus de sens de nos jours ; mais l'instinct anti-papal, le préjugé atavique a survécu aux circonstances historiques qui l'ont créé ; il couve encore au tréfonds de son âme, en état de virulence atténuée. Mais dès qu'on agite le vieux spectre, ce protestant perd son sang-froid, il est incapable de raisonner ses alarmes ; ainsi les adversaires du *Prayer-Book*, comme saisis de la phobie du « romain, » en découvraient partout ; Sir J. Hicks en voyait jusque dans l'inoffensif *Benedictus* avec une affirmation de la présence réelle, en surplus. « Cette révision est un retour aux superstitions papistes dont nos pères nous ont délivrés à la glorieuse Réforme... Comme Luther, nous clouons nos thèses, » proclamait une *Déclaration* des Protestants de Liverpool. Cependant cet antagonisme n'est plus violent et forcené comme celui d'autrefois, il ne songe plus à rallumer les bûchers de Smithfield. Aux débats, aucune parole acerbe ne fut prononcée, ni contre le pape, ni contre les catholiques anglais de la communion romaine ; sur ce point, les orateurs de l'opposition furent même d'une modération inattendue; ils auraient été mal venus, il est vrai, de s'en prendre à ces catholiques, au lendemain de la loi de 1926 *(Roman Catholic Relief Act)* qui supprima les dernières incapacités civiles des catholiques. Ils admettent fort bien qu'en dehors de l'Eglise Anglicane, ces catholiques paient allégeance spirituelle à un chef étranger ; cette attitude, du moins, est franche et définie ; ce qu'ils n'admettaient pas, c'est que dans l'intérieur de l'Eglise Etablie, des évêques salariés de l'Etat introduisent le « romanisme » subrepticement, sous le couvert d'un texte rituel présenté comme anodin et protestant, et le fassent officiellement sanctionner par une « Loi du Royaume » [1].

Parfois, l'objection romaine était présentée sous une autre forme : le nouveau *Prayer-Book*, disait-on, modifiait la doctrine de l'ancien. Les évêques de Worcester et de Norwich le déclaraient, en effet, « infidèle à la doctrine protestante. » Spécialement, l'adoption des ornements et de la réserve impliquait la croyance à la présence réelle, condamnée, répétait-on, par la *Rubrique Noire* et l'Art. 28. Sur ce point, la riposte manqua d'énergie, la défense n'utilisa pas tous ses moyens. L'évêque de Chelmsford assurait bien que le nouveau manuel « sauvegardait, peut-être même plus adéquatement que l'ancien, ce qui, d'après lui, était la véritable doctrine de la communion » ; mais il évitait de dire quelle était celle-ci. Le prélat de Cantorbéry, tout en reconnaissant que des questions de doctrine palpitaient à la base de toute la discussion, se refusait à les discuter ; à peine effleurait-il l'une d'elles, lorsqu'il déclarait que « la prière pour les défunts ne relevait pas d'une doctrine erronée et n'était pas défendue par la doctrine de l'Eglise d'Angleterre » ; sur les autres points controversés, il n'appuyait pas, il « glissait à la surface, » disait-il. Cette discrétion s'explique : les évêques n'osaient pas, de la tribune du Parlement, infliger un sermon doctrinal à un auditoire aussi mêlé, un auditoire anglais qui abhorre, nous assure-t-on, la controverse théologique ou religieuse ailleurs que dans les livres et la chaire (the Englishman hates theology) ; ensuite, ils se conformaient à l'esprit de la loi, qui interdit à la *Church Assembly* et, par une analogie plausible, semble-t-il, au Parlement, de discuter les questions de doctrine. Les Lords et les défenseurs du *Prayer-Book* aux Communes imitèrent, en général, la discrétion des évêques. Mais ses adversaires n'observèrent pas cette réserve, et portèrent le débat au cœur même de la controverse théologique. « Ces modifications du *Prayer-Book*, » disait Sir J. Hicks, « le rapprochent des idées du moyen âge, que nous avons rejetées à la Réforme... Elles ne sont pas la doctrine

(1) Dès 1898, Sir William Harcourt protestait dans des Lettres au *Times*, contre les innovations des Anglo-Catholiques en ces termes : « C'est se tromper totalement que d'imaginer que la protestation (contre les Anglo-Catholiques) est un cri de : *Pas de Paperie !* (No Popery) ; non, c'est un cri de : *Pas de trahison !* (No treachery). Contre ceux qui professent la religion de Rome, nous n'avons pas d'hostilité ; nous ne prétendons pas les critiquer. Ce que nous demandons, ce que nous exigerons, des ministres de l'Eglise Réformée d'Angleterre, c'est qu'ils se conforment aux conditions, qu'ils obéissent aux lois sur lesquelles elle a été établie, et d'après lesquelles ils reçoivent leur office et leurs émoluments. » De telles affirmations jalonnent le chemin parcouru par la mentalité religieuse anglaise depuis 1820, et il est considérable.

de notre Eglise... Je ne discuterai pas les finesses de la Transsubstantiation ni le changement qui se produit à la consécration des éléments. Mais si l'on croit qu'un changement s'y produit qui rend présent le corps et le sang de N.-S. — spirituellement, si l'on veut — dans le pain et le vin matériels, et si l'on réserve ces éléments dans un réceptacle ou un tabernacle, l'on n'a pas le droit d'affirmer qu'on ne les adorera pas... Pourquoi ce désir de prier en présence du sacrement réservé ? Pourquoi pas dans un autre endroit, dans n'importe quel autre endroit de l'église ? Uniquement parce que, on l'a appris, il y a un bénéfice (spirituel) à recueillir de la présence du sacrement réservé. On nous demande de retourner au moyen âge... L'évêque de Londres l'a affirmé avec franchise, le nouveau manuel accorde aux Anglo-Catholiques tout ce pour quoi ils luttent depuis 40 ans. » Le député écossais Mitchell, un théosophiste, disait : « L'Eglise d'Angleterre est et a toujours été une Eglise protestante réformée. C'est à cela qu'elle doit son origine ; et c'est pour cela qu'elle eut une existence séparée. Elle n'est pas une Eglise catholique romaine. Il existe de multiples différences entre une Eglise protestante réformée et une Eglise catholique ; mais à travers tous les siècles, il est un principe fondamental sur quoi porta l'inévitable conflit entre ces deux Eglises. C'est une question de doctrine, et c'est celle de la vérité ou de la fausseté de la doctrine de la Transsubstantiation... Voilà le principe fondamental qui les sépare. A l'instant où cette ligne de démarcation est franchie, il devient possible à l'Eglise d'Angleterre de se réunir à celle de Rome, mais il lui est impossible de rester unie à toute autre Eglise protestante... Jusqu'à ces trente dernières années, cette attitude (protestante) était celle de l'Eglise d'Angleterre. Elle vient d'être modifiée. » Puis, après avoir donné une explication du symbolisme des ornements, il ajoutait : « Les ministres de l'Eglise protestante réformée auront donc à porter, en célébrant la Communion, ces ornements, qui, nettement, historiquement, ecclésiastiquement, sont réservés à une cérémonie qui suppose la présence réelle par transformation des éléments. N'est-ce pas là une démarche vers la transsubstantiation ? Pourquoi portent-ils des ornements ? Parce qu'il va se produire quelque chose. Pourquoi prennent-ils du pain sans levain ? Parce qu'il va se produire quelque chose. Pourquoi le consacrent-ils ? Pour que quelque chose se produise. Pourquoi le renferment-ils dans un petit tabernacle ? Parce qu'il s'est produit quelque chose. Et que s'est-il produit ?... Dieu Lui-même, par son ministre, instrument de Dieu, est descendu dans cette matière fabriquée par la main de l'homme. Voilà la transsubstantiation, voilà la question qui divise les deux Eglises. » Et voilà, ajoutons, de la théologie, encore que les orateurs aient généralement confondu transsubstantiation et présence réelle [1].

En portant la discussion sur ce terrain, l'opposition se donnait toutes les apparences de la logique. La riposte cependant était aisée et non moins logique : les évêques n'avaient qu'à déclarer que la « comprehensiveness » de leur Eglise admettait bien cette interprétation calviniste, mais qu'elle admettait aussi l'interprétation luthérienne et qu'elle autorisait formellement la croyance à la présence réelle. Hélas ! ils reculent, comme l'on sait, devant toute décision dogmatique ; même la pétulance du Dr Barnes n'avait pu qu'à grand'peine arracher un demi aveu sur ce point au prélat de Cantorbéry. Aussi le *Month*, un organe catholique, remarqua, non sans justesse, que ces débats semblaient s'agiter dans une atmosphère « d'irréalité, » « d'insincérité, » et que les orateurs — sauf les opposants Evangéliques et Non-Conformistes, dont la conviction et l'éloquence n'étaient pas feintes — semblaient douter de leur cause, parler avec des réticences calculées, redouter d'aller au fond de la question vitale, comme s'ils tremblaient d'y faire des découvertes déplaisantes, reculer devant les conséquences logiques de leurs affirmations, s'égarer dans les détails secondaires. *(Month*, juin 1928, pp. 514-521). C'est là ce qui fit la faiblesse de la défense. Les évêques eurent beau jurer qu'ils n'avaient rien changé à la doctrine, on ne crut pas à leur parole.

Franchement leur position n'était pas glorieuse. Gardons-nous toutefois de la juger d'un point de vue catholique : l'attitude de ces chefs d'Eglise, soumettant leur manuel liturgique à leurs fidèles, puis à des députés de toute confession, ou d'aucune confession, sollicitant les votes en sa faveur, dénombrant les vertus de leur panacée, nous apparaîtrait comme indigne. Elle n'était qu'humiliée. L'Eglise Anglicane étant un organisme d'Etat, créé et subsistant par l'Etat, au même titre que l'armée et la marine, il lui fallait bon gré mal gré passer par cette filière de la procédure législative et essuyer le feu des débats parlementaires. Au cours des discussions, tous les évêques avaient admis ce droit du Parlement de prononcer en dernier ressort et de rejeter au besoin le texte établi par eux et approuvé par les assemblées religieuses : les uns, érastiens [1] de conviction — c'étaient les opposants — comme un droit inhérent *ex sese* au pouvoir temporel et à la Suprématie Royale ; d'autres, la plupart d'entre eux, comme un droit sur lequel ils ne s'expliquaient pas plus que sur la présence réelle ; quelques autres enfin, — ceux de la tradition d'Oxford — comme une nécessité de fait, une obligation légale dérivée de contingences historiques, d'un envahissement du domaine religieux par le pouvoir royal, et ils revendiquaient avec ménagements l'indépendance spirituelle de l'Eglise dans sa doctrine, son gouvernement et son culte. Au fond, tout le monde était, plus ou moins, en situation fausse.

A la *Church Assembly*, l'autorité des évêques avait été correctement révérée, cette assemblée étant formée de l'élite du clergé et des fidèles. Elle semblait même être sortie fortifiée des débats. L'évêque de Durham avait rappelé que l'Eglise Anglicane était une « Eglise épiscopale, et qui tenait l'épiscopat en plus haute estime que toute autre branche de l'Eglise ne le fait » (?). Lord Cecil déclarait que « les évêques sont investis d'une autorité divine pour remplir leur sainte fonction » (divinely appointed to their holy office), et qu'il faut « attacher une grande

(1) La traduction de ces passages est faite d'après le texte du Compte-Rendu des débats parlementaires du *Times*.

(1) Le terme d' « Erastianisme » désigne couramment en anglais la doctrine de la suprématie du pouvoir civil en matières religieuses. C'est par un vrai contre-sens historique que l'on a placé cette théorie sous le patronage d'Eraste (1524-1583), théologien suisse-allemand, réformateur peu connu, qui n'a traité en aucun de ses écrits la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat.

importance aux directions qu'ils donnent. » « Rejeter le *Prayer-Book,* » disait-il, « ce serait balayer l'épiscopat (make a clean sweep of the bishops). Par quoi le remplacerez-vous ? Les fidèles assumeront-ils les fonctions épiscopales ?... Vous ne pouvez prendre la place des évêques... Si vous les rejetez, vous n'aurez plus de gouvernement du tout. » Les Lords, qui se piquent de discuter en « gentlemen, » comme nos sénateurs se flattent de le faire en gens qui ont du savoir-vivre, furent également, sauf une ou deux exceptions, respectueux des évêques, qui, d'ailleurs, étaient présents. Lord Carson, le fougueux Ulstérien, cependant, était tombé sur eux à bras raccourcis, et ses coups portaient : « Voilà deux Très Révérends prélats (l'évêque de Worcester et celui de Chelmsford), également loyaux, instruits, et craignant Dieu, qui soutiennent deux opinions diamétralement opposées au sujet d'un principe fondamental (la présence réelle)... Il est désastreux, à mon avis, qu'ils le discutent même ! Quel spectacle pour les autres Eglises ! Quel spectacle pour le peuple anglais !... Les évêques nous demandent de légaliser des illégalités... parce qu'ils ont été incapables de rétablir la discipline dans l'Eglise qu'ils président... Un *Prayer-Book* alternatif ? La prochaine fois, on nous proposera un *Indicateur des chemins de fer* (Brasdhaw) « alternatif ! » Et ces deux services pour la Communion : ce qui est déclaré idolâtrie dans l'un est légalisé dans l'autre. Comment une Eglise peut-elle tenir debout, dans de pareilles conditions ? » — Evidemment, mais à qui la faute ?... Ce fut bien pis aux Communes, où les évêques n'étaient plus là pour se défendre. Leur caractère épiscopal et leur autorité obtinrent à peine l'hommage des formules habituelles de civilité ; leur conduite fut soumise à une critique acerbe, impitoyable. Tendances romaines, divergences entre évêques, contradictions de l'attitude passée et présente de certains d'entre eux, celle du prélat y compris, faiblesse complaisante à l'égard des abus, infidélité à leurs serments d'ordination, visées d'autocratie, incapacité disciplinaire et administrative, rien ne fut épargné et sur tous ces points, avouons-le, l'attaque était aussi facile que la défense était malaisée.

Faut-il voir dans cette hostilité une manifestation d'esprit anticlérical ? une démonstration en faveur de la séparation de l'Eglise et de l'Etat *(Disestablishment) ?* En infligeant ces soufflets à cette Eglise, fille de l'Etat, ces députés voulaient-ils lui faire sentir que le régime où l'Etat la tenait était intolérable, et l'amener, dans un sursaut de dignité blessée, à quitter la maison ? D'aucuns l'ont dit. Méfions-nous cependant : cette formule, « manifestation d'esprit anticlérical, » vraie sans doute en anglais, serait trompeuse en français. Il existe en Angleterre une forme d'anticléricalisme, mais il n'est pas antireligieux, comme en France ; il se borne à vouloir éliminer de l'Eglise le « gouvernement des curés » et à confier la direction de celle-ci, démocratiquement, aux fidèles ; il trouve sa plus parfaite expression dans le « Congrégationalisme » et la « Non-Conformité, » qui n'ont plus d'évêques, et plus de clergé en général ; c'est là, au fond, l'aboutissement final du « libre examen, » grâce auquel chacun se faisant « son petite religion à soi, » comme disait cet Anglais, n'a plus besoin d'autres chefs spirituels. « L'âme anglaise, » le P. Martindale le rappelait aux Ecrivains Catholiques en décembre 1927, « reste très religieuse, vaguement chrétienne, pas du tout ecclésiastique » — c'est-à-dire cléricale. — A notre avis, l'hostilité témoignée aux évêques et à leur *Prayer-Book* était bien plutôt la forme où se manifestait, consciemment ou inconsciemment, l'hostilité contre les Anglo-Catholiques, et par derrière eux, contre Rome et tout ce qui rappelle Rome. Autre remarque qui éclaire la question : ceux qui brandissaient la menace de la séparation étaient les premiers à la craindre, et seuls les Anglo-Catholiques l'envisageaient avec faveur, selon toutes apparences.

Le reproche fait aux évêques qu'ils étaient « incapables de mettre de l'ordre dans leur maison » et de « discipliner leur clergé » était, entre autres, manifestement immérité ; et cependant, ici encore, la défense fut faible. Le fait était indiscutable, reconnu par tous : l'anarchie, le chaos, l'indiscipline fleurissent dans l'Eglise Etablie. La faute, toutefois, n'en est pas entièrement aux évêques. Le « libre examen » leur enlève toute autorité doctrinale ; le pouvoir civil a retiré à lui toute l'autorité exécutive et judiciaire en matière religieuse et ne laisse à la disposition des évêques, en fait de mesures coercitives et pénales, que des Cours de Justice hybrides, mi-civiles, mi-ecclésiastiques, dont l'autorité canonique est révoquée en doute, qui se sont plus d'une fois retournées contre les évêques, dont les décisions sont susceptibles d'appel au Conseil Privé Royal ; les évêques, assez naturellement, répugnent à recourir à ce « bras séculier, » « boomerang » dangereux à manier. La Commission Royale de 1904-1906, outre la révision du *Prayer-Book,* demandait une refonte de la procédure et des cours ecclésiastiques ; un projet était à l'étude, mais rien encore n'était sur pied. Etait-il séant à des députés d'Etat de reprocher aux évêques de ne pas sévir, alors que l'Etat lui-même avait désarmé leurs bras ? Etait-il séant au ministre de l'intérieur de reprocher au prélat de Cantorbéry qu'en 1906 il avait déclaré intolérables des abus qu'aujourd'hui il proposait de légaliser, faute de pouvoir les extirper ? Les évêques demandaient qu'on renforcât leur autorité, au moyen de quelques rubriques glissées dans le *Prayer-Book,* et les députés clamaient contre l' « autocratie épiscopale. » Ils demandaient qu'on leur donnât l' « appui moral » d'une loi fixant de nouvelles limites liturgiques élargies, dont ils pourraient alors exiger l'observation ; les députés le leur refusaient. Les digues de l'ancien *Prayer-Book* croulaient de vétusté, étaient emportées de toutes parts : les évêques proposaient d'en construire de nouvelles sur un terrain plus solide ; les députés voulaient s'en tenir aux anciennes. Cruelle impasse, où les évêques se voyaient accusés à la fois de faiblesse et de tyrannie. En vain le prélat de Cantorbéry avait à maintes reprises donné sa parole que « les évêques exigeraient l'obéissance aux nouvelles rubriques et feraient tous leurs efforts pour l'obtenir. » — « Vous n'en ferez rien, le passé nous en est garant, » lui répondait-on. En vain l'archevêque d'York démontrait qu'il y aurait maladresse insigne à se présenter avec le *Prayer-Book* d'une main et les fouets de l'autre ; qu'il suffirait de « faire appel à la loyauté du clergé, » de « convaincre le délinquant de son tort » pour le faire rentrer dans l'ordre; que « la discipline de l'Eglise vise à prévenir les abus, à y porter remède, bien plus qu'à les châtier (Church discipline... is remedial rather than merely penal). » Les adversaires ripostaient que cette politique de faiblesse échouerait ; ils menaient grand

tapage autour d'une déclaration où soi-disant 1.400 clergymen Anglo-Catholiques, chiffre rectifié par la suite à 700, avaient affirmé qu'ils ne se considéraient pas comme liés par les nouvelles rubriques. En vain Lord Bridgeman faisait spirituellement remarquer à ces amateurs de mesures disciplinaires qu'ils mettaient le char avant l'attelage, qu'il fallait faire la loi avant de rechercher les infractions à celle-ci, qu' « avant d'allumer leur bûcher, » il fallait « commencer par trouver leur hérétique, » et qu'enfin, « faire des martyrs est le plus sûr moyen de faire prospérer la cause que l'on veut détruire. » Rien n'y fit, et l'opposition, ici encore, marqua un point.

Une autre objection, qui ne fut pas non plus rétorquée comme elle méritait de l'être, représentait les évêques comme imposant arbitrairement aux fidèles un rite qui répugnait à ceux-ci. A cet audacieux travestissement des faits, il fut répondu que les nouvelles formules étaient facultatives, et que l'une des rubriques générales avertissait les ministres de ne pas les inaugurer « arbitrairement et contre l'assentiment des fidèles » (Not arbitrarily or without the good will of the people). Mais cette remarque n'épuisait pas la réponse. Où donc était l'arbitraire, l'intolérance, l'étroitesse ? Précisément chez les adversaires du *Prayer-Book*, qui, profitant de ce que l'ancien manuel était en possession légale, forçaient ceux qui n'en voulaient plus à le conserver, et prétendaient que seule leur interprétation protestante et calviniste des formulaires du passé était légalement autorisée dans l'Eglise Etablie ; les défenseurs du *Prayer-Book*, y compris les évêques et les Anglo-Catholiques — ceux-ci par pure tactique on aimerait du moins à le croire, — reconnaissaient au contraire à ces protestants intransigeants le droit d'interpréter à leur goût ces textes apocalyptiques, et, à plus forte raison, celui de conserver l'ancien manuel.

Au fond, l'échec du *Prayer-Book* tenait à la nature même de l'entreprise. Le nouveau manuel, nous l'avons dit, était un compromis, un savant dosage de concessions aux fidèles de droite et aux fidèles de gauche. Impuissant à rétablir les barrières du passé, il reportait plus loin les limites, aux deux extrémités du champ liturgique. Mais il les reportait si loin qu'en fait il amalgamait des contraires. Sans doute la « comprehensiveness » dont l'Eglise Etablie se fait une gloire lui permet d'être hospitalière à des opinions variées, voire même hétéroclites. « La vérité sur laquelle les catholiques insistent, et la vérité sur laquelle les protestants insistent, ne sont pas contradictoires, mais complémentaires » a dit le Dr Manning, évêque de New-York. Il est tout de même un point où la diversité devient contradiction ; le blanc et le noir ne sont pas complémentaires. — Présence réelle ! dit la Haute Eglise. Pas de présence réelle ! disent la Large et la Basse Eglise. Là résidait l'irrémédiable faiblesse de l'effort épiscopal, visible à tous les yeux. Loin de « jeter le manteau de Noé sur le chaos des rites, » le nouveau *Prayer-Book* courait risque d'accentuer le désordre ; jusqu'à ce jour, toutes les éditions du *Prayer-Book* et toutes les lois qui les sanctionnaient proclamaient l' « UNIFORMITÉ » du culte et de la religion : celui des évêques invitait, consacrait, légalisait la « diversité. »

Il est dans la nature d'un compromis d'avoir des chances de succès, mais aussi d'avoir des chances d'échec, précisément parce qu'il est un compromis ; il peut contenter tout le monde, il peut aussi ne satisfaire personne. « Il est impossible de plaire à tous, » constatait mélancoliquement la *Préface* du *Prayer-Book*. Le nouveau manuel, en fait, déplaisait à tout le monde : les protestants de gauche votèrent contre lui ; les Anglo-Catholiques de droite lui firent grise mine, et leur *Leader*, Lord Halifax, s'abstint.

Ces discussions parlementaires avaient, en tout cas, donné au monde le spectacle, peu ordinaire de nos jours, d'assemblées législatives discutant avec âpreté, mais avec respect, conviction et émotion, des questions vitales de dogme et de discipline ecclésiastiques, et, ce qui est cette fois paradoxal, dictant à des évêques les rites du culte qu'ils devraient offrir à Dieu, et la façon dont ils devraient comprendre leur manuel liturgique. Le débat reposa, de bonne ou de mauvaise foi, sur une interprétation erronée des intentions et des textes épiscopaux, nous le répétons. Mais le sens du vote de la Chambre des Communes était clair : elle n'avait pas voulu se laisser « déprotestantiser, » laisser « re-transformer la *Communion* en Messe, » laisser les Anglo-Catholiques l'interpréter en un sens catholique ; une fois de plus, « la messe avait été tout. » Les Communes avaient voulu « défendre les positions que les grands ancêtres avaient conquises au prix de leur sang » et affirmer que l'Eglise Etablie était, par définition, protestante et non catholique. Car c'étaient bien là les raisons profondes pour lesquelles elles avaient rejeté le « *Prayer-Book Réformé*. »

*
* *

III. — Le Prayer-Book « Modifié » (1928). — Le coup porté au prestige de l'Eglise Anglicane par la décision du Parlement, que Lord Birkenhead qualifiait d' « hystérique, » était profond : elle perpétuait le chaos, laissait les évêques humiliés, impuissants, et les deux partis extrêmes irrités l'un contre l'autre. « La crise est grave, » et « la situation difficile et angoissante, » avouaient les prélats de Cantorbéry et d'York dans le Message qu'ils adressèrent à leurs fidèles le 22 décembre. La crise était même sans parallèle dans toutes celles qui ont assailli cette Eglise depuis la Réforme. L'*Enabling Act* apparaissait ce qu'il était en réalité, un leurre, un trompe-l'œil, dès lors que le Parlement pouvait rejeter à son gré les décisions motivées des Assemblées religieuses. Le mot que Gladstone prononçait en 1850, à la suite d'une décision du Conseil Privé (Affaire Gorham) qui cassait celle des évêques : « Cette Eglise est perdue, si elle ne se relève pas par un acte d'autorité, » redevenait d'actualité.

Les évêques ne se tinrent pas pour battus. Les Communes, expliquèrent-ils, s'étaient trompées sur les intentions des rédacteurs et du texte ; mais l'erreur était rectifiable. Le 20 décembre, ils décidèrent de présenter à nouveau le manuel au Parlement, avec certaines modifications de détail qui « tendraient à écarter toute méprise, et à rendre plus claires et plus explicites les intentions du *Prayer-Book* et les limites qu'il établissait » — déclaration assez vague. (Such changes as may tend to remove misapprehensions and make clearer and more explicit its intentions and limitations). En attendant, ils priaient leur clergé, dans l'intérêt de la paix, de ne pas mettre en usage le manuel controversé. Le *Prayer-Book* allait

donc reprendre en 1928 ses pérégrinations aux assemblées religieuses et au Parlement.

Assez naturellement, on parla de la séparation de l'Eglise et de l'Etat *(Disestablishment)*. Ce n'était pas la première fois. Dès 1850, Keble, un des principaux Tractariens, envisageait cette mesure comme le moyen héroïque, mais sûr, de retirer l'Eglise Anglicane de l'ornière où le joug séculier l'enlisait. Le premier ministre Baldwin, dans son discours aux Communes (15 déc.), avait déclaré que le rejet de la Mesure « avancerait l'heure de la séparation. » Le Parlement, disait-on, ayant déchiré le contrat — tacite — que la loi de 1919 comportait, il ne restait plus qu'à consommer la rupture.

Du fond même de la situation, surgissait l'éternelle question : En matière religieuse, la décision finale réside-t-elle dans l'Eglise ou dans le Parlement ? Celui-ci, en rejetant le *Prayer-Book*, avait, en substance, porté une décision doctrinale : de quel droit ? Grâce à une majorité de députés étrangers à l'Eglise Etablie, il imposait à celle-ci un joug cultuel et doctrinal qu'elle rejetait : de quel droit ? Cette Eglise ne pourra-t-elle formuler ses dévotions et adorer Dieu comme elle l'entend ? Sera-t-elle condamnée à jamais, comme le disait déjà Pusey, à « rester assise sur les eaux de Babylone, gémissant sous l'esclavage » ? Cette Eglise est-elle celle du Christ et des Apôtres, ou celle d'un parlement et d'une nation ?

Cet aspect de la question passait ainsi au premier plan, surtout pour les Anglo-Catholiques, qui, essentiellement Oxfordiens et anti-Erastiens, ont toujours proclamé la descendance apostolique de leur Eglise et son indépendance, de droit, vis-à-vis de l'Etat. Leur attitude devint intéressante.

Ils avaient accueilli le rejet du *Prayer-Book* avec un mélange de regret et de satisfaction : en effet, le manuel, une fois adopté, pouvait devenir automatiquement, si les évêques interprétaient libéralement les nouvelles rubriques, une légalisation officielle des pratiques anglo-catholiques, présentes et futures ; mais il pouvait devenir aussi, si les évêques appliquaient rigidement ces rubriques, une menace pour ces mêmes pratiques, accompagnée au besoin de mesures disciplinaires, car les rubriques armaient désormais les évêques d'une autorité canonique contre les délinquants. La décision des Communes, en maintenant le *statu quo*, écartait ces espoirs, mais éloignait aussi ces craintes. Ensuite, si le *Prayer-Book Réformé* avait été « torpillé à vue, » c'était, du moins les « torpilleurs » l'avaient affirmé, parce qu'il « portait une cargaison anglo-catholique. » En dépit de l'attitude distante, désintéressée, que les Anglo-Catoliques avaient affecté d'adopter pendant les débats, c'était eux, ils le savaient bien, que les Evangéliques et les Non-Conformistes voulaient frapper, par-dessus les évêques et le manuel ; la défaite solidarisait les Anglo-Catholiques, malgré eux, avec les évêques vaincus.

Leur déclaration fut nette. Si vous engagez la lutte, leur dirent-ils, sur le terrain de l'indépendance et de la suprématie du pouvoir spirituel vis-à-vis du pouvoir temporel ou du Parlement, votre cause sera la nôtre, notre appui vous est acquis ; de plus, comme l'on vous a fort interloqués, au Parlement, lorsqu'on vous objecta que les Anglo-Catholiques resteraient, après comme avant, un groupe d'indisciplinables drôles, nous nous engageons à observer loyalement les prescriptions de votre *Prayer-Book,* encore qu'il ne nous satisfasse guère, et même pas du tout ; toutefois, nous ne vous donnons notre parole qu'à une condition, savoir que, sous le prétexte ou dans l'illusion de pacifier et de gagner à vos vues l'opposition protestante, vous ne lui sacrifierez pas les points essentiels du manuel, en particulier la réserve ; sur celle-ci, sachez-le, nous serons intransigeants. Enfin nous déclarons préférer la séparation aux chaînes, si dorées qu'elles soient, de cet esclavage honteux sous un parlement où la loi nous est dictée par des députés étrangers à notre Eglise.

Cet engagement était, à notre avis, imprudent, du moins pour l'avenir, et les Anglo-Catholiques plaçaient leur doigt dans un engrenage dangereux. Mais leur destin les sauva.

Ainsi le problème passait du plan liturgique au plan constitutionnel : il ne s'agissait plus d'une formule de prières, mais de l'indépendance de l'Eglise. Vers la fin de décembre et le début de janvier, l'idée de la séparation gagna manifestement du terrain. La « Déclaration » suivante, antérieure au rejet, de clergymen anglo-catholiques, n'avait surpris personne : « Il n'y a qu'un remède possible à la situation : l'Eglise doit revendiquer le droit de nommer elle-même ses chefs et de décider elle-même ses propres affaires. » Nommés en effet canoniquement par celle-ci, au lieu de l'être par des « Premiers » dont le moindre souci est l'intérêt de la religion, les évêques retrouveraient prestige, dignité, autorité. « C'est pourquoi », continuait la Déclaration, « nous espérons que tous les prêtres qui apprécient à leur juste valeur la paix et la liberté s'uniront à nous pour demander que l'Eglise soit immédiatement libérée des chaînes qui la lient à l'Etat. » Après le rejet du *Prayer-Book*, des cris de liberté presque aussi nets partirent des lèvres ou des plumes épiscopales, celles du moins qui sont dans la tradition d'Oxford [1].

(1) Les suivantes, prises au hasard, révèlent les dispositions de ces prélats :

« Les évêques ont pleine conscience qu'il est des circonstances où il sera de leur devoir d'agir comme l'exige l'autorité spirituelle inhérente à l'Eglise (in accordance with the Church's inherent authority). Ce devoir, nous le comprenons, et nous sommes prêts, s'il le faut, à l'accomplir. » (Message des archevêques, 22 déc.).

L'évêque de Durham : « L'Eglise ne désire pas être « *Etablie,* » si cet « *Etablissement* » comporte sa sujétion à l'Etat dans les questions spirituelles... Le vote des Communes... a créé une situation qu'aucune autre Eglise, à plus forte raison une Eglise épiscopale, ne saurait tolérer. Jusqu'ici, l' « *Etablissement* » impliquait confiance, sympathie, de la part de l'Etat, et non défiance et soupçon. ...L'Eglise commettrait une criminelle folie, si elle vendait son droit d'aînesse pour un plat de lentilles. » Dans sa brochure *The Book and the Vote*, en mars 1928, le même évêque de Durham envisagera la séparation comme « fournissant un moyen, peut-être l'unique moyen, de sortir d'une situation qui blesse la conscience chrétienne et paralyse l'Eglise » (...as providing a way of escape — perhaps the only way of escape — from a situation that wounds the Christian conscience and paralyses the spiritual witness of the Church). (Dr Henson, *The Book and the Vote*, p. 250).

L'évêque de Gloucester : « Une Eglise Etablie, une Eglise nationale, est un bien si précieux pour le pays que je suis prêt à faire des sacrifices considérables pour le sauver ; mais il est une limite, une limite définie, à ces tolérances... Les rapports entre l'Eglise et l'Etat ont le caractère d'un contrat ; ils impliquent, de la part de l'Etat, une reconnaissance des droits de l'Eglise chrétienne... Si l'Etat n'est pas disposé à admettre que l'Eglise a le droit de régler elle-même ses affaires spirituelles, cet état de choses amènera inévitablement une modification des rapports entre l'Eglise et l'Etat. »

Plusieurs autres évêques, tout en reconnaissant les conséquences désastreuses qu'entraînerait une séparation pour l'Eglise et plus encore pour l'Etat, déclaraient que l'Eglise n'était pas « un département » de l'Etat, protestaient contre « l'esclavage paralysant » que lui imposait le Parlement. D'autres polémistes remarquaient que les Universités, les écoles confessionnelles, les œuvres charitables, étaient toutes « séparées, » s'étaient émancipées de la tutelle que l'Etat-Eglise du moyen âge exerçait sur elles ; que 17 provinces de l'Eglise Anglicane, aux Iles Britanniques et aux colonies, étaient également séparées, que les deux seules provinces de Cantorbéry et d'York restaient « empêtrées » sous le contrôle de l'Etat, mais qu'elles devraient fatalement subir le destin commun.

Toutefois la décision prise par les évêques, d'en appeler du Parlement mal informé au Parlement mieux informé, et de lui soumettre un « *Prayer-Book Modifié,* » avait pour résultat de remettre à plus tard la lutte constitutionnelle ; elle offrait au Parlement le moyen de réviser sa décision, dont la portée apparaissait plus grave qu'il n'avait pensé, et de rectifier son erreur, si vraiment erreur il y avait.

Dans l'intervalle, deux événements sont à noter, qui, sans avoir directement trait à la controverse, eurent une certaine répercussion sur les destinées du *Prayer-Book.*

Le 11 janvier, parut l'Encyclique romaine *Mortalium animos,* où le pape précisait les conditions de l'unité, union ou réunion — qu'on l'appelle comme l'on voudra [1] — des Eglises ou sectes chrétiennes. Parmi elles, une seule est vraie et indéfectible, l'Eglise Romaine ; elle ne peut sacrifier sa foi et ses prérogatives essentielles, même en échange d'une présidence honoraire sur toute la chrétienté ; une réunion présuppose l'unité de croyance, et l'acceptation de tous les dogmes, sans distinction de « fondamentaux » et « non fondamentaux, » et y compris celui de l'infaillibilité et de la primauté du pape ; elle ne peut s'effectuer que par le retour des dissidents à l'Eglise Romaine, et celle-ci appelle ce retour de tous ses vœux, — disait, en résumé, l'Encyclique. Elle visait d'abord les « Acatholiques » de Stockholm (1925) et de Lausanne (1927), qui rêvaient d'une Eglise « pan-chrétienne, » mais amorphe et inorganique, où chacun croirait et pratiquerait ce qu'il voudrait ; puis l'Eglise Anglicane, et ses doctrines variées et contradictoires ; enfin les Anglo-Catholiques, qui ont la « nostalgie du retour à Rome, » mais rejettent le pape, ou voudraient qu'il se contentât d'une primauté d'honneur (Primacy of leadership, of responsibility), d'une autorité purement nominale, celle du roi soliveau qui préside à tout, mais ne gouverne rien, ou encore d'une autorité dérivée du libre consentement de ses subordonnés, et limitée par la bonne volonté de ceux-ci. Les protestants anglais applaudirent, parce que l'Encyclique devait, dans leur pensée, faire justice de ces chimères et dérouter les Anglo-Catholiques. Ceux-ci firent belle contenance : l'Encyclique, dirent-ils, ne faisait que répéter la « prétention » bien connue et maintes fois proclamée de l'Eglise Romaine, qu'elle est l'unique fille du Christ ; mais l'Encyclique parlait excellemment de la nécessité d'un *Credo* commun et unique, obligatoire en son entier ; sans doute, la « réunion » n'était pas encore mûre, mais le document papal ne la repoussait pas, ne la reculait pas ; en attendant, il leur appartenait, à eux, Anglo-Catholiques, de jouer le rôle du bon levain dans la masse anglicane, de la désabuser sur son « protestantisme, » et de hâter ainsi l'heure désirée de la « réunion. » — Excellentes intentions. Toutefois le mirage d'une « réunion » à bref délai, que certains clergymen et certains organes anglo-catholiques font jouer pour retenir ceux des leurs qui s'apprêteraient à passer à Rome, perdait désormais sa vertu.

Le 11 janvier également, par une coïncidence de hasard, Lord Halifax publiait un « *Sommaire,* » non officiel, des « *Conversations de Malines.* » Le « *Rapport* » complet sur ces conférences était bien prêt depuis juillet 1927, mais le prélat de Cantorbéry avait prié Lord Halifax d'en renvoyer la publication à la fin de décembre, pour ne pas mêler aux débats un élément, étranger sans doute à la question, mais qui aurait pu fournir aux adversaires de nouvelles bases d'attaques, ou inspirer aux défenseurs d'inutiles alarmes ; depuis le rejet du *Prayer-Book,* le prélat demandait un ajournement indéterminé ; Lord Halifax « calmait son désappointement » en publiant un résumé personnel, et qui n'engageait que lui. Le prélat alors céda, et le *Rapport* officiel fut livré au public le 18 janvier.

Le *Rapport* ne touchait que les points où les conférenciers étaient tombés d'accord ; il était aisé de deviner les autres. En gros, on était d'accord, ou l'on pourrait éventuellement arriver à s'y mettre plus tard, sur l'existence et l'unité d'une Eglise fondée par N.-S., sur les trois *Credo,* la doctrine des premiers conciles œcuméniques, les sacrements, la présence réelle, le sacrifice eucharistique, l'autorité de la Bible et son interprétation par l'Eglise ; les *39 Articles,* dans l'opinion des Anglicans, étaient « désuets » (obsolete), ou susceptibles d'une interprétation conforme à la doctrine du Concile de Trente. — On n'avait guère qu'amorcé la question des ordinations anglicanes, ainsi que celle de la primauté du pape, et des divergences profondes apparaissaient sur l'étendue et la nature de celle-ci ; celle de la discipline était également réservée.

Cette mise au point doctrinal fut le principal, l'important résultat de ces *Conversations ;* en outre, les conférenciers s'étaient mutuellement « charmés et édifiés, » et liés d'amitiés personnelles ; une prise de contact, un rapprochement s'étaient produits. Mais c'était tout. Si les déclarations des théologiens catholiques pouvaient être considérées comme l'expression fidèle de la doctrine romaine, celles des théologiens anglicans ne représentaient que les vues des Anglo-Catholiques, c'est-à-dire d'une minorité de l'Eglise Etablie. Les *Conversations* restaient, conformément à ce qu'on avait déclaré dès le début, des conférences « privées » de théologiens sans « mandat officiel, » de part et d'autre. Pour l'instant, elles ne pouvaient rien donner de plus ; l'*Osservatore Romano* déconseilla leur reprise ; elles cessèrent, encore que Lord Halifax eût désiré les continuer.

Les Anglo-Catholiques accusèrent naturellement les catholiques anglais d'en être cause. Les Evangé-

(1) Nous employons ces termes *Union, Réunion,* au sens français et catholique, et nous les entendons d'une conversion ou d'un retour de nos « frères séparés » ou dissidents à l'Eglise Romaine, et non au sens de la « *Re-Union* » anglo-catholique, qui impliquerait que l'Eglise d'Elisabeth est une véritable Eglise au même titre que la Romaine. Les catholiques anglais soulèvent d'énergiques objections contre cette expression. « Les langues sont des chiffres, » disait Pascal.

liques et les Non-Conformistes tirèrent du *Rapport* de nouveaux griefs contre les Anglo-Catholiques et leur « flirt » avec Rome. Toutefois la publication n'eut pas le retentissement qu'elle aurait eu en des temps moins troublés, car d'autres soucis immédiats réclamèrent l'attention des uns et des autres.

Le 21 janvier en effet, l'on connut les « *Modifications* » que les évêques se proposaient d'apporter au *Prayer-Book Réformé*. Les voici : les *Prières pour le Roi* seraient obligatoires, matin et soir ; la *Rubrique Noire* serait répétée après la seconde Cène ; les autres rubriques se feraient plus précises, — toutefois, le champ laissé à l'interprétation épiscopale, soi-disant réduit d'autant, restait, en réalité, très étendu.

Les « *Règles provisoires* » (Draft Rules) concernant la réserve seraient transformées en rubriques formelles, et sensiblement plus étroites ; cette réserve, sous les deux espèces, ne serait utilisée que pour la seule communion des malades, elle ne serait l'objet d'aucun service, d'aucune cérémonie ; elle serait placée dans un « réceptacle » [1] ou coffre-fort, scellé au mur nord ou sud de l'église, ou dans une chapelle, et, « au besoin » (if need be), à la sacristie (Vestry) ; seul le ministre en aurait la clef, et il ne toucherait à la réserve que pour la porter aux malades, ou la renouveler une fois par semaine.

Ainsi les évêques se retiraient le droit d'autoriser, comme certains d'entre eux l'avaient fait par le passé, le tabernacle ou la pyxide ; ils se réservaient celui de déterminer, pour chaque église, l'endroit, sanctuaire, chapelle ou sacristie, où reposerait la réserve. Une indiscrétion de l'évêque Barnes révéla en outre que sa proposition d'interdire toute ornementation, artistique ou florale, conopée, cierges ou lampe allumée, etc., dans le voisinage de la réserve, avait été repoussée par ses collègues.

La réserve temporaire, destinée à la communion immédiate, serait permise dans tous les cas où la Cène à domicile était peu pratique, en somme à peu près universellement. Mais la réserve perpétuelle exigerait une autorisation spéciale de l'évêque ; celle-ci ne serait accordée que lorsque l'évêque serait convaincu de la nécessité de la mesure (the Bishop shall grant such licence *if satisfied of the need) ;* et même, dans ce cas, il pourrait la refuser (unless in any particular case he see good reason to the contrary).

En somme, les évêques recouraient de nouveau à un compromis. Sourds aux sommations des Evangéliques et des Non-Conformistes, aux suggestions du *Times,* qui leur conseillait de « se rendre sans conditions » (a complete surrender), ils refusaient d'interdire absolument la réserve, et ce faisant, ils montraient un certain courage. Mais d'autre part, pour pacifier l'opposition, et obtenir l'agrément du Parlement, ils retiraient des concessions importantes qu'ils avaient faites aux Anglo-Catholiques. « Ils ont cloué leur pavillon, mais c'est en berne qu'ils l'ont mis, » dit le *Church Times,* organe du groupe anglo-catholique. Dès qu'une rubrique, un détail de rubrique semblait favoriser la présence réelle, les évêques le neutralisaient aussitôt par un autre qui la niait. Accepter cette réserve, l'entourer d'un demi respect, impliquait que la doctrine de la présence réelle était autorisée dans leur église au moins au même titre que celle de l'absence réelle ; soustraire la réserve à l'adoration des fidèles, l'exiler à la sacristie, signifiait tout l'opposé. En la plaçant à l'intérieur de l'église, les évêques autorisaient les « dévotions privées » à la réserve ; vite, ils interdisaient les « dévotions publiques » à son endroit. La logique souffrait un peu de cet équilibre sur la corde raide que les évêques recherchaient entre le *oui* et le *non ;* mais ils n'en sont pas à un illogisme près.

Le compromis, c'était à prévoir, ne satisfit personne. Les évêques protestataires continuaient leur opposition. Les adversaires du *Prayer-Book* restaient irréconciliables à toute forme de réserve. Les Anglo-Catholiques regardaient son bannissement possible à la sacristie comme un outrage (nothing less than outrageous — *Church Times).* Ils se défiaient encore des larges pouvoirs laissés aux évêques ; ils étaient convaincus que ceux de Birmingham, de Norwich, etc., « jugeraient bon » de toujours refuser l'autorisation, ou trouveraient toujours que « besoin était » d'expulser la réserve hors de l'église. De dépit, ils reprirent la parole qu'ils avaient donnée aux évêques d'observer loyalement le *Prayer-Book* et de soutenir leurs revendications spirituelles : des évêques, dirent-ils, qui « ont plié sous la dictature des Communes, » qui « sont allés à Canossa, » qui « ont fait si bon marché de leurs convictions et de leurs prérogatives, » ont perdu le droit d'attendre de nous le sacrifice de nos convictions et de nos préférences cultuelles.

La controverse se ralluma aussitôt. Il était arrivé plusieurs fois au cours des discussions, à la suite d'une explication jugée satisfaisante, de concessions de part ou d'autre, d'un effort pour éliminer les détails secondaires, etc., que l'arène du débat s'était resserrée, concentrée, tantôt sur une position, tantôt sur une autre, qui semblait d'importance première pour l'instant, au risque même de présenter l'apparence d'un changement de front. Ce phénomène se reproduisit à l'apparition des *Modifications* épiscopales. Il ne fut plus question de modernisme, d'abandon de l'Ecriture, à peine même de la seconde Cène ; ce fut autour de la réserve, du « réceptacle, » et — 15 jours plus tard — du jeûne eucharistique que l'on se battit. — Détails oiseux, dira-t-on. Non. Ne crions pas trop vite à une querelle byzantine. Un minuscule monticule est parfois la clef d'une position stratégique capitale. Derrière ces détails minimes, c'était la question de la présence réelle qui était en jeu ; et, plus profondément encore, c'était celle-ci : l'Eglise Anglicane sera-t-elle « catholique, » avec la présence réelle — nous dirions, nous, luthérienne ; — ou « protestante » [1] — nous dirions, nous, calviniste ou puritaine, sans la présence réelle ; ou l'un et l'autre, dans sa « comprehensiveness » ? Et est-ce à elle, ou à l'Etat, qu'appartiendra finalement la suprématie religieuse ?

Le *Prayer-Book Modifié,* ainsi mis au point, refit en 1928, aux assemblées religieuses et au Parlement,

(1) En anglais, *aumbry,* terme archaïque, qui vient du français *armoire,* et que les évêques ressuscitèrent pour l'occasion. Remarquons qu'ils évitent de placer ce « réceptacle » à l'orient, pour ne pas s'exposer au reproche d'imiter les catholiques.

(1) Encore deux termes auxquels les Anglo-Catholiques donnent des sens nouveaux, et contre lesquels nous devons nous mettre en garde. Ce « trucage » de leur luthéranisme en catholicisme a été facilité par l'absence du terme *Protestant* dans le *Prayer-Book* et les autres formulaires anglicans *(39 Articles — Canons Ecclésiastiques* de 1603), tandis que celui de *Catholique* apparaît au moins au *Credo.*

le pèlerinage que son aîné avait parcouru en 1927, et, comme lui, il échoua aux Communes.

Résumons brièvement les étapes de ce second « Calvaire. »

6 février. — Présentation du texte « modifié » à la *Church Assembly* en vue d'une approbation générale, ou de principe ; les évêques obtinrent sans difficulté un vote de confiance ainsi qu'il suit :

	En faveur	Contre
Chambre des évêques :	35	5
Chambre du clergé :	247	35
Chambre des fidèles :	196	80
Total :	478	120

Les majorités étaient sensiblement les mêmes qu'au 6 juillet 1927. Un évêque cependant, celui de Saint-Edmunsbury, était passé à l'opposition.

La discussion détaillée des rubriques suivit aussitôt, les 9, 10 et 15 février. Elle ne présenta rien de sensationnel. On apprit ce détail de statistique intéressant, que 700 églises anglicanes, soit environ 1/5e du total, pratiquaient la réserve [1]. La motion de renvoyer la question du *Prayer-Book* après la Conférence de Lambeth (1930), fut repoussée ; rejetée également, celle de soumettre au Parlement un *Prayer-Book* qui ne contiendrait que les éléments non controversés, ou bien encore un manuel qui ne dirait mot de la réserve, laissant aux évêques le soin de la réglementer dans la suite, indépendamment du Parlement : les deux premières équivalaient à une reculade ; la troisième aurait été une tactique ingénieuse, si elle avait été adoptée dès le début, en 1927, mais elle n'avait plus aucune chance de succès, maintenant que la manœuvre était éventée, et que les soupçons du Parlement étaient éveillés. L'on discuta longuement les avantages et les dangers de la réserve, les espoirs ou les craintes d'une séparation, etc. Le clergé désirait la réserve perpétuelle, il la voulait à l'église et non à la sacristie, mais « hors du champ cérémoniel » (outside the area of ceremonial observance), — forme ambiguë, où l'on ne sait si ce « champ » (area) doit être pris au propre ou au figuré ; par 136 voix contre 52, il rejetait les « dévotions » et les cérémonies autour de la réserve, mais il admettait l'ornementation et la lampe (87 contre 74) ; par 45 voix contre 44, il refusait de communier sur la réserve les fidèles non malades ; il demandait aux évêques de déclarer le jeûne eucharistique non obligatoire (132 contre 33) et d'insérer une rubrique — *Blanche*, celle-ci ? — contenant une déclaration dogmatique sur la présence réelle. La Chambre des Fidèles émettait des vœux analogues, puis d'autres, d'esprit « congrégationaliste » et restrictif. Tout cela n'était pas très cohérent : le clergé et les fidèles, y compris même la minorité anglo-catholique, semblaient hésiter entre leurs évêques, le Parlement, et leurs convictions personnelles.

En conséquence, les évêques ajustèrent au mieux ces desiderata, tout en refusant prudemment toute définition dogmatique, et apportèrent les « modifications » finales suivantes à leurs « modifications » primitives [2].

(1) Il y a 50 ans, l'on en comptait 6 ou 700 qui commençaient à reprendre les ornements. Voilà encore un autre jalon sur le chemin parcouru par l'Eglise Anglicane.

(2) Voir à la page précédente, 1re col.

1. Le ministre, qui, d'après la formule de 1927, ne devait pas inaugurer les nouveaux offices « arbitrairement et contre l'assentiment des fidèles, » devra désormais « informer » au préalable son Conseil Paroissial des changements qu'il croirait bon d'introduire ; l'évêque sera juge des différends, s'il s'en présente.

2. En principe, la réserve perpétuelle est maintenue, et elle est placée dans l'église ; mais elle ne sera plus autorisée que rarement, exceptionnellement, et limitée à certains cas déterminés, « hôpitaux, épidémies, circonstances spéciales. » Un appel à l'archevêque est prévu lorsque l'évêque refusera l'autorisation, et aussi lorsqu'il l'accordera.

3. Le jeûne eucharistique est déclaré louable, mais non obligatoire.

4. Même après l'adoption régulière des offices nouveaux, l'ancienne Cène restera obligatoire au moins une fois par mois, si des fidèles le demandent.

Ces « concessions protestantes » allaient toutes à l'encontre des vœux Anglo-Catholiques. « Trahison ! » crièrent-ils. Elles mettaient, disaient-ils, le clergé à la merci du Conseil Paroissial, sapaient le prestige sacerdotal, donnaient aux laïcs le droit d'intervenir dans l'administration des sacrements, dans le culte, les invitaient à la rébellion, introduisaient le « congrégationalisme » ou le régime démocratique dans une Eglise jusqu'alors sacerdotale et épiscopale. Le jeûne *ad libitum*, en particulier, les touchait au vif : il s'agissait ici encore de la présence réelle, car si N.-S. est là, il est souverainement convenable de lui témoigner cette marque de respect, tandis qu'il est bien inutile de s'exténuer à jeûner pour honorer un absent.

L'évêque de Truro, le Dr Frere, Anglo-Catholique fervent, passa, en conséquence, dans l'opposition, et celle-ci comprit désormais six évêques, dont un d'extrême droite. Le Dr Kidd, « Warden » de Keble College, Oxford, autre Anglo-Catholique de marque, fit pareillement « volte-face. » Leur exemple entraîna, à quelques exceptions près, ceux de leurs coreligionnaires qui étaient restés hésitants jusqu'alors.

28-29 mars. — Soumission du texte définitif, ainsi établi *ne varietur*, aux *Convocations* de Cantorbéry et d'York, pour obtenir d'elles l'approbation du texte et l'autorisation de le présenter à la *Church Assembly*.

Le vote donna les résultats suivants :

	En faveur	Contre
PROVINCE DE CANTORBÉRY.		
Chambre des évêques :	20	6
Chambre du clergé :	126	48
PROVINCE D'YORK.		
Chambre des évêques :	**Unanimité**	0
Chambre du clergé :	50	19

La majorité du clergé (176 contre 67) en faveur de la Mesure était moindre qu'au 30 mars 1917 (236 contre 32. Voir ci-dessus, p. 579). De 1/7e, l'opposition était devenue 1/3, environ ; les abstentions étaient passées de 50 à 75. Les « modifications de la dernière heure » avaient aliéné les Anglo-Catholiques sans attendrir les adversaires. Ce vote était de mauvais augure. « Abandonnez l'entreprise ! » dirent les partis extrêmes aux évêques. Ceux-ci n'osèrent se dérober ainsi, ils poursuivirent l'expérience jusqu'au bout.

26-27 avril. — Soumission du texte « modifié » à la *Church Assembly* réunie à Londres. Les débats

furent calmes, les orateurs répétèrent des arguments maintes fois entendus, et le prélat limita sagement le nombre et la durée des discours.

Le vote fut le suivant :

	En faveur	Contre
Chambre des évêques :	31	2
Chambre du clergé :	183	59
Chambre des fidèles :	181	92
Total :	396	153

La Mesure passait, mais à une majorité moindre (343 voix) que celle de juillet 1927 (517 contre 133. Majorité : 484 voix. Voir ci-dessus, p. 579). L'opposition passait de 1/4 environ à 2/5es. De 50, les abstentions étaient montées à plus de 150 ; on remarquait celles du Dr Frere et du Dr Kidd, assez illogiques. Le mauvais présage se précisait : les évêques perdaient visiblement du terrain.

Ils gardaient cependant l'espoir que la Chambre des Communes, où la Mesure serait présentée cette fois avant d'être soumise aux Lords, la voterait, soit par crainte de la séparation, soit en prévision des élections de 1929, où les députés ne tenaient pas à voir la question religieuse entrer comme enjeu, soit enfin grâce à des suffrages récoltés parmi les 150 abstentionnistes de décembre 1927, que les « Whips, » ces sous-chefs de groupes, racoleurs des votants, semblaient disposés à convoquer aux urnes.

Dans l'intervalle, et parmi la propagande acharnée qui faisait rage de part et d'autre, quelques incidents retinrent un instant l'attention.

Le Commandant Astbury déposa aux Communes, en mai, un Bill sur la présentation aux bénéfices ecclésiastiques, qui conférait, entre autres choses, aux Conseils Paroissiaux un Droit de Veto contre tout candidat qui leur déplairait ; or, les *Convocations* avaient précisément un projet à l'étude sur le même objet. C'était encore un défi mesquin à l'Eglise Etablie ; une fois de plus, l'*Enabling Bill* perdait toute portée, puisque le Parlement reprenait l'initiative des mesures religieuses, au mépris des droits semi-législatifs qu'il avait lui-même conférés à la *Church Assembly ;* et cet étrange essai de fusionner l'Eglise et la démocratie dans un cadre presbytérien ou républicain parlementaire, apparaissait comme mort-né.

L'évêque Barnes, de son côté, étalait aux yeux du public stupéfait les odieux procédés qu'il employait contre ses subordonnés anglo-catholiques : il refusait son visa épiscopal, pure mais nécessaire formalité, qu'une Société protestante de Secours au clergé lui demandait pour allouer 250 livres à un ministre bâtisseur d'église, et il replongeait ainsi le malheureux dans les dettes de ses constructions. Le *Church Times*, indigné, ouvrit immédiatement une souscription destinée à solder la dépense, et faire la nique à l'évêque.

Sir Joynson-Hicks, l'adversaire acharné du *Prayer-Book*, publia en mai une brochure de propagande, *The Crisis of the Prayer-Book*, tendancieuse, pleine d'erreurs, rageuse contre les évêques, où il poussait un suprême cri de guerre. Bien mieux, il chargeait un « Comité de compétences » de composer un *Prayer-Book* de son cru, et destiné à remplacer celui des évêques. — Etrange Eglise quand même, que celle où les fidèles s'arrogent le droit de rédiger les formulaires liturgiques, et où Grosjean dicte à son curé la manière dont il devra dire la messe !

Enfin le 6 juin, à la veille de la discussion parlementaire, le prélat de Cantorbéry adressa au peuple anglais un émouvant message, et redit avec solennité que le *Prayer-Book Modifié* restait fidèle à l'orthodoxie anglicane : « Je le dis nettement, il n'y a rien, dans la prière que nous proposons, qui soit contraire aux principes de la Réforme et à la vraie doctrine anglicane. A mes yeux, notre formulaire ne tend pas à la Transsubstantiation, il s'en éloigne plutôt. » — Et c'était vrai.

14 juin. — Discussion et rejet aux Communes.

Les débats furent plus pondérés, et l'atmosphère moins chargée d'électricité qu'en décembre 1927. Les orateurs avaient pu, pendant l'intervalle, étudier la question, et leur éloquence fut moins désordonnée. La défense, mieux préparée à sa tâche, mieux informée des attaques que l'opposition devait déclencher, ne fut plus paralysée par une explosion inattendue contre le *Prayer-Book*, et sut mettre la logique et le poids des arguments de son côté. En général pourtant, les orateurs, et surtout ceux de l'opposition, se bornèrent à ressasser les arguments trop connus. Aucun n'aborda la question qui, semble-t-il, aurait dû faire le fonds du débat : les « modifications » de 1928 corrigent-elles suffisamment le texte de 1927 pour le rendre acceptable ? Sir Joynson-Hicks présenta une apologie de sa conduite et de sa brochure, et une défense des droits du Parlement que personne ne discutait ; Sir Mitchell tempêta contre un *Magazine* d'une paroisse minuscule qui défiait le Parlement. Deux ou trois plaidoyers en faveur de la Mesure sortirent seuls du commun : celui de Lord Cecil, une belle défense générale du *Prayer-Book ;* celui de Churchill, le Chancelier de l'Echiquier, qui dénia au Parlement le droit d'imposer sa volonté à l'Eglise, et de plus, toute compétence en matières religieuses ; celui du premier ministre, Baldwin, qui présenta le manuel comme l'unique moyen de retenir dans l'Eglise Anglicane les Evangéliques et les Anglo-Catholiques ; tous trois insistaient aussi sur les dangers que présenterait la séparation, et faisaient remarquer aux opposants qu'en rejetant le *Prayer-Book*, ils ruinaient l'autorité épiscopale, mais qu'ils n'offraient rien pour la remplacer. Rien n'y fit. L'évocation des fantômes du passé, de la marche vers Rome, des abus médiévaux, de l'impopularité du manuel, l'appel aux préjugés, aux instincts, aux émotions, avaient réussi en 1927, ils réussirent encore cette fois ; les députés, d'ailleurs, avaient, en général, leur décision arrêtée d'avance.

Le *Prayer-Book Modifié* fut rejeté par 266 voix contre 220, à une majorité plus forte (46 voix) que celle de décembre 1927 (33 voix). Les députés Anglo-Catholiques, sauf rares exceptions, avaient voté « contre » ; deux catholiques avaient voté « en faveur, » quatre « contre, » les autres s'étaient abstenus. Le projet était définitivement enterré.

Son échec ne surprit personne. « Le *Prayer-Book* est mort, peu de pleurs couleront sur son tombeau, » dit le *Church Times*, en guise d'oraison funèbre. Même le prélat de Cantorbéry qui, au 15 décembre, avait versé sur le *Prayer-Book Réformé* des larmes pathétiques qui avaient ému toute l'Angleterre, vit d'un œil résigné « 20 ans d'études et de travaux anéantis » par la sentence des Communes. Il comprit qu'ayant échoué dans la poursuite d'une suprême formule de compromis entre son Eglise et le Parlement, et entre les trois sections de son Eglise, son rôle était terminé ; il annonça qu'octogénaire il prendrait sous peu sa retraite. La situation peu réjouissante où il laissait cette Eglise présentait un

mélancolique contraste avec le message d'espoir et d'aurore qu'il lui adressait le 6 juin [1].

Seul, le centre anglican, évêques, clergé et fidèles, regretta sincèrement le *Prayer-Book* défunt. Les Evangéliques saluèrent son échec comme la fin d'un cauchemar. Les Anglo-Catholiques y virent « un heureux malheur » (a blessing in disguise). Même ses partisans se consolaient en songeant que les « modifications sur modifications » qu'il avait subies avaient fini par lui tailler comme un « habit bariolé d'Arlequin, » qu'il était impraticable, que les droits d'appel multiples qu'il ménageait aux Conseils Paroissiaux susciteraient des litiges sans fin, et inonderaient les chancelleries épiscopales de paperasses procédurières jusqu'au jour où une législation nouvelle serait fixée, en marge des rubriques, et, au besoin, contraire aux rubriques.

Mais qu'allaient faire les évêques ? On attendait avec curiosité leur décision.

Ils étaient dans l'étrange position d'un ministère mis en minorité, mais qui ne pourrait démissionner. Leur attitude n'avait pas toujours été éclatante pendant ces deux années troubles. Leur situation — un problème d'équilibre instable — était délicate : il s'agissait pour eux de faire passer une Mesure en s'appuyant sur un centre modéré, et malgré deux minorités d'extrême droite et d'extrême gauche, qui, réunies, balançaient la majorité ; toute avance faite à l'une ou l'autre de ces minorités pouvait bien rallier quelques voix à la Mesure, mais elle lui en aliénait autant, sinon davantage, dans l'autre minorité. Les évêques le comprenaient fort bien. « Je ne puis croire, » disait le prélat dans son message du 6 juin, « que la véhémence d'une petite minorité, composée de l'étrange alliance des extrémistes de droite et de gauche, sera capable d'entraver les désirs de tout le centre de l'Eglise » (I cannot easily believe that the vehemence of a small minority, made up of the strange companionship of extremists of either side will be able to thwart the wishes of the whole central body of Church opinion). Subtiles réticences, généralités imprécises, formules ambiguës, toutes ces finesses auxquelles les évêques avaient eu recours pour voiler leur embarras, avaient été percées à jour. Timides et prudents politiciens, en général, mais sans principes arrêtés comme base de leur action, ils n'avaient connu, pour franchir les difficultés, que la méthode — si anglaise — du compromis, celle qui consiste à « couper la poire en deux. » A ce jeu, ils avaient accumulé faute sur faute : soumettre leur manuel liturgique à la sanction du Parlement, mal calculer les forces de l'opposition, reculer de position en position sous l'attaque, sacrifier leurs plus fidèles soutiens aux plus violents, étaient les plus graves. On leur reprochait même, non sans raison, d'avoir joué double jeu. Aux Anglo-Catholiques, ils assuraient que le *Prayer-Book* leur accordait « tout ce pour quoi ils luttaient depuis 20 ans » ; aux Evangéliques, ils le présentaient comme une digue contre les envahissements des Anglo-Catholiques, un « mors pour les mater » (to curb them) ; aux premiers, ils recommandaient le manuel comme « catholique, » aux seconds, comme « protestant » ; aux premiers ils affirmaient que les modifications de 1928 étaient minimes, et aux seconds qu'elles étaient capitales ; aux premiers ils laissaient croire que la réserve serait la règle générale et aux seconds qu'elle ne serait qu'une rare exception ; acculés ici à une explication, ils optaient pour la réserve exceptionnelle, mais protestaient qu'ils n'avaient pas changé d'avis. Par devant, ils faisaient beau visage aux Anglo-Catholiques ; par derrière, ils les reniaient, les traitaient d' « extrémistes. » A la fin, ceux-ci jugèrent avec sévérité cette duplicité ; ils en rendaient responsable le prélat, l'homme de tous les compromis, qui, assuraient-ils, avait fait pression sur ses collègues pour leur faire adopter cette politique de demi-mesures. En fait, le corps épiscopal était loin d'être unanime : 4 évêques nettement favorables aux Anglo-Catholiques ; 4 autres, franchement érastiens, calvinistes ou puritains, encore plus déterminés ; le reste, de nuances variées entre ces deux opinions extrêmes, — telle était sa composition, image assez exacte de celle de l'ensemble de l'Eglise Anglicane. Ainsi divisés, qu'allaient faire ces évêques ?

Ils avaient le choix entre trois lignes de conduite : lignes de conduite honorables, s'entend, car une quatrième, qui émanait de l'évêque de Norwich et de Sir Th. Inskip, et qui consistait à présenter au Parlement un *Prayer-Book* « émasculé, » et purgé de tous les passages controversés, était indigne de prélats, et pas un instant les évêques ne songèrent à l'adopter.

Ils pouvaient d'abord provoquer et poursuivre la séparation de l'Eglise et de l'Etat. Conduite héroïque, dangereuse peut-être, certainement glorieuse ; elle n'aurait pas été sans analogie avec celle que tint le clergé français en 1906, lorsqu'il préféra le dépouillement volontaire aux Cultuelles que l'Etat lui imposait en surplus d'une séparation forcée. Elle aurait entraîné pareillement pour l'épiscopat et le clergé anglicans des sacrifices pécuniaires, politiques, sociaux, considérables ; mais cette Eglise se serait régénérée dans l'épreuve, elle y aurait reconquis l'indépendance et la dignité ; elle y aurait trouvé peut-être son salut, même si l'on envisage celui-ci, comme nous le faisons, sous la forme d'un retour à Rome. A considérer cette opération d'un point de vue humain, ou pratique, il eût été plus habile de la part des évêques, de la réaliser de suite, sous le ministère actuel, conservateur ou Tory, qui l'eût regretté sans doute, mais l'eût faite loyale et libérale, que de la laisser accomplir par un ministère libéral ou travailliste, moins bien disposé vis-à-vis de l'Eglise, et assez enclin à la dépouiller et à l'enchaîner sous de nouvelles lois. Après le rejet de décembre 1927, nous avons entendu des voix épiscopales proclamer la nécessité de cette séparation, si le Parlement persistait à tenir l'Eglise aux fers. Quelques appels à la liberté retentirent encore après le second rejet, dans ce quart d'heure de colère où tout condamné a le droit de maudire ses juges : celui de l'évêque de Saint-Albans : « L'Eglise ne peut admettre, même un instant, le droit que s'est arrogé la Chambre des Communes, de supplanter l'Eglise et de décider de

(1) « ...Je suis un vieillard, et les vieillards, dit-on, font des rêves. Celui que je fais pour ce monde que je quitterai bientôt est riche d'espoir... La prière que formule mon cœur, c'est de pouvoir, avant de chanter mon *Nunc dimittis,* aider encore, surtout au moyen de notre nouveau *Livre de Prière,* la jeune génération, devant qui s'ouvre une carrière éclatante de promesses... En cet instant où la vie de notre Eglise contient tant d'éléments qui justifient de vastes espérances, nous n'allons pas perdre courage... » La date de sa retraite a été, depuis, fixée au 12 novembre prochain.

son sort et de sa doctrine » ; celui de l'évêque de Guilford : « L'heure de la séparation a sonné, » et à ses yeux, ajoutait-il, elle était même « virtuellement accomplie. » Mais ces évêques n'avaient pas l'unité de vues, la conviction, le « cran » (pluck) nécessaires pour engager cette lutte à fond. « Nous ne supposons pas un instant que les évêques adopteront cette conduite héroïque, » dit le *Church Times*. Soudain ces voix se turent, comme si un mot d'ordre avait été passé à la ronde. Même les Anglo-Catholiques, les plus chauds partisans de la séparation, devinrent muets sur la question ; ils auraient d'ailleurs prêché dans le désert. — Silence étrange, mais qui s'explique par un instinct profond du tempérament britannique : l'Anglais s'entête aisément dans son parti pris, vrai ou faux, persévère dans sa ligne d'action, bonne ou mauvaise, y persiste jusqu'au précipice ; mais à l'instant suprême qui précède la chute, il se réveille, et déploie un gros bon sens supérieur, qui le sauve. Arrivés au bord de la séparation, tous reculèrent d'instinct. La question renaîtra-t-elle ?

Une autre voie était ouverte aux évêques : ignorer les décisions des Communes, autoriser eux-mêmes le manuel rejeté, le mettre en usage en vertu de leur *Jus liturgicum* épiscopal, appuyé au besoin d'une approbation canonique des *Convocations*, et attendre les événements. En février 1928 l'évêque de Gloucester suggérait cette solution : « Si les Communes rejettent de nouveau le manuel, il appartiendra à l'Eglise de régler elle-même son culte, en vertu de sa propre autorité spirituelle, et de laisser l'Etat prendre les mesures qu'il voudra » (If the Chamber of Commons throws the book again, it will be then for the Church to regulate its worship by its own spiritual authority, and leave the State take such measures as it desires). Défi au Parlement si l'on veut, cette ligne de conduite eût été moins radicale, moins provocante que la précédente ; elle risquait sans doute de causer la séparation, au cas où le Parlement se fâcherait, mais elle lui en laissait l'initiative, la responsabilité, faut-il dire l'odieux ; elle sauvait le prestige des évêques, elle leur assurait le beau rôle. Puis, risquait-elle si fort de provoquer la séparation ? En décembre 1927, Lord Birkenhead déclarait aux évêques qu'ils pouvaient « adopter avec impunité » leur *Prayer-Book*, indépendamment du Parlement, et « attendre la menace de la séparation avec la plus entière tranquillité. » C'était aussi l'avis de Lord Cecil, de Lord Volmer, et d'autres hommes d'Etat. L'évêque de Winchester, quelques jours après le rejet du 15 juin, annonça même qu'il adopterait désormais le rite nouveau dans l'administration de la Confirmation, et cette audace fit quelque bruit. Actuellement encore, l'on suppute les chances qu'un tel défi, généralisé, aurait de rester impuni. Aucun Parti n'a, jusqu'à ce jour, inscrit la séparation à son programme, et aucun ne désire engager les élections sur ce « tremplin électoral » (electoral platform) ; les Tories, par définition, défenseurs du trône et de l'autel, y sont nettement opposés ; les Libéraux et les Travaillistes y sont moins hostiles, mais il reste à savoir si les uns ou les autres obtiendront aux élections de 1929 une majorité suffisante pour saisir le pouvoir et appliquer hardiment leur programme. Churchill, Baldwin ont exposé, et tout le monde commence à comprendre combien ils ont raison, que la séparation entraînerait de graves complications, ébranlerait le trône, peut-être la propriété, poserait le problème de l'attribution des cathédrales, des églises, celui des « dîmes » ecclésiastiques, celui des bénéfices et de leurs « dotations, » celui des institutions charitables ou sociales rattachées à l'Eglise, hôpitaux, écoles, etc., — toutes questions ardues qui exigeront plus d'une session parlementaire avant de recevoir une solution satisfaisante, surtout en ces jours d'après-guerre où d'autres soucis pressants assiègent le Parlement. Le cas étant sans précédent, les légistes se demandent jusqu'à quel point cette séparation entraînerait l'expropriation des biens de l'Eglise (Disestablishment entails Disendowment) et une nouvelle loi réglementant la police des cultes. En toute hypothèse, cette mesure comporte des chances redoutables à courir, pour l'Etat comme pour l'Eglise ; il n'est point sûr qu'aucun d'eux gagne au change, il est certain que tous deux y perdront gros. Tout le monde se rend compte que personne, au fond, ne la désire ; même le silence prudent où les « extrémistes » se réfugient à l'heure actuelle, révèle trop bien qu'ils la réclamaient sans conviction ; ils la brandissaient comme une menace à l'adresse de leurs adversaires, mais ils s'effrayaient eux-mêmes de l'épouvantail qu'ils agitaient. Elle va trop directement contre la tradition nationale ; pour l'instant elle serait impopulaire. Ces considérations ont fait réfléchir évêques, clergé, fidèles et infidèles aussi : c'est là encore une des raisons qui font que personne n'en parle plus, et que l'exemple de l'évêque de Winchester n'a pas trouvé jusqu'alors d'imitateurs.

Enfin il restait une troisième méthode, et ce fut celle-ci qu'adoptèrent les évêques : ne rien faire, parler moins encore, réfléchir et attendre. C'était la moins éclatante ; humainement parlant, c'était la plus prudente, elle ne donnait pas prise aux adversaires. Le Message des deux archevêques, qui suivit si immédiatement la décision des Communes (16 juin) qu'on put le croire rédigé d'avance, était un appel au calme, à la patience, à la grâce ; les prélats déposaient les armes, ils proclamaient un armistice. La nation, lassée de cette controverse qui durait depuis deux ans, accueillit avec satisfaction cette trêve de Dieu, et ses nerfs reprirent leur calme accoutumé. Les évêques tinrent une conférence à Londres les 27 et 28 juin, ils en tiendront une autre en septembre. Des confidences du prélat de Cantorbéry à la *Church Assembly*, le 2 juillet, il semble que les évêques ne s'attacheront pas à observer une ligne de conduite uniforme — le pourraient-ils ? — mais que chacun consultera ses goûts et ceux de ses ouailles, autorisera telles pratiques, telles portions du *Prayer-Book* qu'il croira bon d'adopter, et l'évêque de Winchester a déjà commencé. Entre les décisions de la Commission Royale de 1904-1906, qui déclaraient « désuet » le rite de 1662, et celles du Parlement, qui n'en veut pas d'autre, les évêques tenteraient encore, semble-t-il, un compromis ; d'une façon, ils consacreraient le *statu quo* décrété par les Communes, ils perpétueraient les variétés actuelles ; cette demi-résistance en ordre dispersé rendrait la poursuite ou l'attaque fort malaisée à l'ennemi. Mais l'attitude épiscopale n'est pas encore définitivement arrêtée, « les paris restent ouverts. » En tout cas, aucune autre tentative liturgique ne sera faite par les évêques auprès du Parlement, tant que l'*Enabling Act* ne sera pas amendé, et que les députés étrangers à l'Eglise Etablie ne seront pas priés de s'abstenir dans les votes qui intéressent uniquement cette Eglise. Les évêques entreprendront-ils cette campagne, et la gagneront-ils ?

Ces événements ont-ils affecté la situation des Anglo-Catholiques ? Et que feront ceux-ci ? Car nous nous intéressons particulièrement à eux.

Nous avons vu leur répugnance vis-à-vis du *Prayer-Book* épiscopal, leur attitude distante pendant les débats qu'à leurs yeux un Parlement « sans Dieu » (a godless Parliament) n'avait aucune compétence pour instituer, leur ralliement autour des évêques en vue d'une lutte pour la suprématie du spirituel, leur révolte quand ils se crurent « trahis » par ces chefs, leur abstention au vote final, leur satisfaction de l'échec définitif. Eux aussi, ils se retrouvent dans le *statu quo*, et ils en tireront, soyons-en sûrs, tout l'avantage possible. Leur Eglise est sans loi désormais (a lawless Church), la Commission Royale ayant officiellement déclaré périmée la législation de 1662, constaté que pas un temple, pas un office ne l'observait, et les Communes ayant refusé d'en instaurer une nouvelle. Les évêques ne peuvent sévir, ne sachant où commence le délit, et n'ont, sauf un ou deux, aucun désir de sévir contre des pratiques qu'ils ont tolérées, voire même autorisées, et qui ont été à deux reprises approuvées par les *Convocations* et la *Church Assembly*. Les Anglo-Catholiques pourront donc continuer à « romaniser » à cœur joie et avec impunité. Leurs adversaires, aveuglés par la rancune, ont cru les atteindre, en proclamant que le *Prayer-Book* portait une marque de fabrique anglo-catholique, et en l'immolant ; ils ont, au contraire, libéré les Anglo-Catholiques des entraves que le manuel leur préparait et des promesses de l'observer loyalement qu'ils avaient faites aux évêques.

Les débats et les scrutins contenaient cependant une leçon à l'adresse des Anglo-Catholiques, et ceux-ci l'ont comprise. Minorité (Fidèles : de 5 à 700.000 — Clergé : de 1.500 à 2.000), qui fait chapelle à part, dans l'Eglise Anglicane, où les pratiquants ne forment non plus qu'une minorité dans la nation (2.500.000 « communicants » à Pâques. — Clergé paroissial : 17.000 environ), — mais minorité active, entreprenante, ils ont bien, en 30 ans d'efforts, modifié profondément l'aspect intérieur des temples protestants, encore plus la physionomie des offices, réveillé la piété et l'émotion religieuse chez les leurs, créé des missions, des œuvres sociales fort appréciées ; mais ils sont restés sans action sur la masse anglaise, qui est demeurée protestante d'instinct ; elle est même peu bienveillante à leur endroit, précisément parce qu'ils voudraient lui faire croire qu'elle est, à son insu, « catholique, » alors qu'elle se dit « protestante. » En outre, détestés des Non-Conformistes, ils sont peu populaires parmi leurs coreligionnaires anglicans, parce qu'ils cherchent à introduire dans l'Eglise Etablie des pratiques dites « catholiques » qui ne sont pas du goût des autres. Nombre d'Evangéliques les expulseraient volontiers, et ne tolèrent ces « surnuméraires » que par crainte de renouveler la faute que commirent leurs pères, il y a un siècle et demi, lorsque pour des divergences assez analogues ils provoquèrent la sécession des Méthodistes. Chose curieuse, les Catholiques de la communion romaine sont moins impopulaires : leur attitude est franche, ils n'essaient pas d'introduire leurs « corruptions » dans l'Eglise Etablie. Les Anglo-Catholiques s'attendent même à un réveil du « protestantisme militant, » à une reprise de la campagne anti-catholique (les vrais catholiques redoutent peu cette éventualité). En conséquence, ils éprouvent le besoin de serrer leurs rangs, d'établir un front unique, de fédérer leurs forces éparses, de déterminer les points essentiels de leur programme, de concentrer leurs efforts sur ceux-ci, en sacrifiant les autres.

Ils désireraient aussi se rallier, si possible, autour des évêques ; mais c'est sur cette question qu'ils semblent le plus douloureusement hésitants et inquiets. Ils parlent de l'autorité ecclésiastique — *in abstracto* — en des termes qu'un théologien romain pourrait contresigner ; ils ne la reconnaissent pas dans les personnages concrets qui la détiennent. Ils sont convaincus de la nécessité d'un magistère enseignant, ils n'osent préciser en qui il réside ; convaincus aussi de la nécessité d'un gouvernement central, ils ne savent s'il faut placer celui-ci dans les évêques, ou bien dans l'ensemble de l'Eglise, évêques, clergé et fidèles réunis. Ils affirment la descendance apostolique de leurs évêques, ils font des efforts désespérés pour démontrer que la brisure élisabéthaine de la hiérarchie romaine n'est qu'un « mythe romain » ; mais ils désobéissent à ces évêques sous le prétexte que leur nomination, émanée d'un premier ministre, inspirée de motifs politiques, est entachée d'érastianisme, et manque de base canonique. Un évêque Barnes, un évêque de Norwich, ébranlent leur foi en l'épiscopat anglican. Aussi, ils se réservent, posent leurs conditions, mais ils souffrent de ne pouvoir offrir à leurs évêques le respect filial, la soumission dont nous entourons les nôtres.

Leur système dogmatique et historique présente encore bien d'autres fissures. Ils admettent un dogme obligatoire pour tous, mais ils proclament aussi la « comprehensiveness » de leur Eglise, ils accordent aux Evangéliques le droit de rejeter la présence réelle et d'organiser leur culte en conséquence : on voudrait croire, mais on n'en est pas sûr du tout, que cette concession n'est qu'une tactique, en vue d'obtenir des droits réciproques. Ils reconnaissent que les Réformateurs ont fait fausse route, ils se donnent la mission de réparer ces bévues, de « reconquérir l'héritage catholique perdu » au XVIe siècle ; ils soutiennent, malgré l'histoire, que ces Réformateurs répudiaient toute idée de se séparer de l'Eglise Catholique et qu'en fait ils ne s'en séparèrent pas ; or, ils en sont séparés eux-mêmes, puisqu'ils poursuivent une « *re-union*. » Cet « héritage perdu, » ils le retrouveraient à Rome, fort bien conservé, même enrichi ; ils tirent précisément argument de ces enrichissements pour se dispenser de rejoindre Rome. Ils sentent la nécessité d'un chef unique dans l'Eglise, ils épiloguent sur la nature et l'étendue des pouvoirs qu'exige cette fonction. Ils ont « la nostalgie du retour à Rome, » mais ils ne peuvent admettre le pape, et le dilemme français : Catholicisme romain, ou agnosticisme, n'a pas prise sur eux. Nous pourrions continuer cette énumération d'inconséquences ; ce sommaire suffit pour faire comprendre ce qui manque aux Anglo-Catholiques.

Pourront-ils conserver longtemps cet équilibre instable, car ils avouent que leur système de croyances ne brille point par sa logique ? Les incidents de ces deux années précipiteront-ils leur passage au vrai catholicisme, et Rome, la « légataire universelle de l'Eglise d'Angleterre, » comme disait Gladstone (the residuary legatee of the Church of England), les verra-t-elle venir à elle ? Ne nous berçons pas d'illusions, eux-mêmes nous en avertissent. Et précisons les termes. Il ne peut être question d'une « réunion de l'Eglise Anglicane » à celle de Rome, puisqu'elle

n'est pas une Eglise, il ne peut s'agir que de sa « conversion. » Il ne s'agit pas davantage de la conversion de l' « Eglise Anglicane » — les sections Basse et Large ne songent pas à Rome, — mais de celle des Anglo-Catholiques, une minorité dans l'Eglise Anglicane. Il n'est pas question non plus d'une conversion en bloc (corporate reunion) du groupe anglo-catholique : comme tel, il n'a pas de chef ecclésiastique ou de représentant laïc officiel, qui puisse négocier en son nom. Mais on peut envisager la conversion d'individus ou de groupements isolés parmi les Anglo-Catholiques. Depuis la Guerre les meilleurs d'entre eux passaient à Rome à la moyenne de 12 à 15.000 par an, plus ou moins. Les *Conversations de Malines,* l'affaire du *Prayer-Book* ont pu arrêter des conversions qui désiraient attendre l'issue de ces négociations. Aujourd'hui, le mirage d'une « réunion » éventuelle des Eglises est dissipé ; le Parlement a déchiré l'équivoque que les *Leaders* de la pensée anglo-catholique entretenaient autour de l'Eglise Etablie, il a déclaré celle-ci « non-catholique et protestante. » Ces points sont clairs désormais. D'autre part, l'attitude irrévérente des Communes à l'égard de l'Eglise Anglicane, l'étalage au grand jour du chaos dogmatique où elle se débat, les reculades et les contradictions de ses évêques, etc., ont ébranlé un certain nombre d'Anglo-Catholiques. Il est à prévoir que le mouvement des conversions regagnera le temps perdu, et, pour plusieurs années, pourra s'élever au double, au triple, de ce qu'il était, pour reprendre ensuite son niveau normal. Ce pronostic n'est d'ailleurs qu'une pure impression personnelle : prophétiser au sujet d'événements qui dépendent de l'action de Dieu et des libres volontés humaines, serait une entreprise deux fois dangereuse.

Apparemment, le grand obstacle qui arrête les Anglo-Catholiques est l'autorité d'enseignement et de gouvernement du Souverain Pontife, qu'ils n'acceptent pas. Il en est un autre, plus subtil, plus profond : c'est leur mentalité, qui reste, à leur insu, protestante. Ils ont beau s'intituler « catholiques, » aspirer à une mentalité catholique, ils ne sont pas encore parvenus à la créer en eux. La pierre de touche du protestantisme est l'exercice du « libre examen » en matière de foi ; or, en théorie, ils rejettent bien ce critère, mais en pratique ils en usent largement, et restent par là protestants ; d'après le témoignage de convertis de marque, sacrifier ce « jugement personnel, » l'immoler à une autorité qui enseigne et commande, fut l'étape, l'épreuve mentale la plus douloureuse de leur ascension au catholicisme. Voilà pourquoi les catholiques anglais, qui connaissent les résistances de cette « mentalité amphibie », ne croient guère à la conversion en masse des Anglo-Catholiques [1].

Cependant, à voir la piété, la dévotion ou les « dévotions, » la vie paroissiale qui fleurissent chez eux, à lire les organes de leur presse, leurs manuels de piété ou de théologie, on ne peut bannir tout espoir. Cette branche anglicane marche de biais, à reculons, mais elle est sur le chemin qui mène à Rome. Comme la Pauline de *Polyeucte,* « elle a trop de vertus pour n'être pas chrétienne, » c'est-à-dire vraiment catholique. La logique, la grâce de Dieu,

(1) Nous touchons ici le point douloureux que nous avons signalé au début de ces pages : puisse notre touche rester délicate et légère ! Entre les Anglo-Catholiques et les Catholiques anglais, une parfaite intelligence, une cordiale sympathie n'ont pas toujours régné. Les souvenirs de controverses échangées entre eux, l'insistance que mettent les Catholiques à affirmer les prérogatives de l'Eglise de Rome, la persistance qu'apportent les Anglo-Catholiques à ignorer les réclamations ou les réfutations présentées par les Catholiques, ont parfois chargé le ciel d'électricités contraires. Les Catholiques, déroutés de l'inconsistance et de la « tortuosité » (tortuousness) de ces subtils partenaires, se sont faits, par moments, à leur égard, nettement affirmatifs et rigides. Les Anglo-Catholiques, butés, se sont adressés ailleurs, aux « Apôtres de la réunion » sur le continent, dans l'espoir que ceux-ci se laisseraient plus aisément toucher, et leur feraient de plus faciles concessions. Les *Conversations de Malines* sont la plus significative de ces démarches. Les Catholiques anglais considérèrent ces conférences sans jalousie, certains qu'ils étaient d'avance de leur issue, et avec une curiosité mêlée d'une pointe de méfiance ; d'après eux, les Anglo-Catholiques étaient gens à tirer argument de la sympathie que les théologiens romains pourraient leur témoigner, et à soutirer à ceux-ci des concessions, doctrinaires ou disciplinaires, qu'ils opposeraient ensuite à la soi-disant intransigeance des catholiques anglais. « Les *Conversations de Malines* étaient considérées (par les Anglo-Catholiques) — à tort — comme une preuve qu'il existait une divergence d'opinion (cleavage) entre les Catholiques de l'étranger et ceux d'Angleterre, » dit l'*Universe* (15 fév. 1927). « Il y a plus, » continue ce journal, « il est impossible à un écrivain catholique de ne rien dire d'aimable (benignant) au sujet des Anglo-Catholiques, et même de reconnaître la bonne foi subjective d'un si grand nombre d'entre eux, sans que ses paroles soient transformées (par les Anglo-Catholiques) en un hommage à leur situation ecclésiastique, ou bien utilisées pour suggérer qu'il y a divergence de principes parmi les Catholiques. » En conséquence, les organes de la presse catholique anglaise mettent en sourdine ces hommages d'estime. Mais s'il arrive à l'un ou à l'autre des « Apôtres de l'union, » — français ou belge, le plus souvent, — de témoigner dans un élan de zèle une « bienveillance indiscrète » aux Anglo-Catholiques, les Catholiques anglais le tancent vertement. Si, en surplus, il s'oublie à caresser le mirage d'une réunion, à parler de l'Eglise Anglicane en des termes qui révèlent un peu trop qu'il en oublie l'histoire, à employer des expressions qui, innocentes et orthodoxes en français, prennent un sens moins anodin en anglais, où les homonymes de ces vocables français ont pris des nuances différentes, se sont chargés d'associations historiques d'idées, de souvenirs, de controverses passées ou présentes, bref, trahissent la pensée originale de leur auteur — *traduttore, traditore,* — cet apôtre doit s'attendre à voir les périodiques catholiques anglais, le *Month,* le *Tablet,* l'*Universe,* le *Catholic Truth,* etc., procéder à son égard à un « éreintement » en règle ; le regard rivé sur les inexactitudes et les impropriétés des expressions anglaises, les censeurs oublient que le traducteur, et non l'auteur, devrait en être rendu responsable. D'après ces périodiques, ces maladresses arrêtent les conversions d'Anglo-Catholiques, qui seraient mûrs pour cette démarche, mais hésitent au bord de la décision suprême, et elles exposent les convertis récents aux reproches de leurs ex-coreligionnaires Anglo-Catholiques. Ces périodiques, en gros, englobent ces « errements » sous le nom de « *portalisme.* » Le Portalisme consiste à renouveler les fautes attribuées à l'abbé Portal : considérer l'Eglise Anglicane comme une véritable Eglise, au même titre que les Eglises orthodoxes d'Orient, et comme une descendance schismatique de l'Eglise catholique d'Angleterre d'avant la Réforme, accepter comme de bon aloi son « catholicisme, » croire à sa réunion en bloc à l'Eglise Romaine, fermer les yeux sur les obstacles qui s'y opposent, etc. Des exemples récents sont au bout de notre plume, mais nous ne les dirons pas, car nous cherchons non pas à soulever une polémique, mais à comprendre et à faire comprendre les faits. Ces petites mésintelligences sont sans profit pour personne. Nous voudrions que ces pages — c'était un de nos buts en les rédigeant — d'un côté, mettent les « Apôtres de la réunion » en garde contre ces inadvertances, et de l'autre, suggèrent aux écrivains catholiques anglais que leurs collègues du continent ont compris la leçon, et méritent de leur part une juste mansuétude.

le temps, beaucoup de temps, à défaut d'une « grâce foudroyante » qui abrégerait les étapes, finiront sans doute par achever ce Mouvement d'Oxford qui continue au ralenti.

Comment l'Eglise Anglicane, prise dans son ensemble, est-elle affectée par les événements de 1927 et 1928 ?

Sa situation reste, pareillement, dans le *statu quo* antérieur. La décision du Parlement la fixe dans une impasse, la replonge dans l'irrémédiable désordre du passé. Mais voilà plus d'un siècle qu'elle est aux prises avec des difficultés presque aussi graves : soutenue par son prestige d'Eglise d'Etat, elle peut vivre longtemps encore. En tout cas, elle est déclarée officiellement « protestante », — ce qui, soit dit en passant, n'est pas pour déplaire aux catholiques, qui s'agaçaient à la fin des efforts faits par les Anglo-Catholiques pour brouiller les notions de « catholique » et « protestant. » Ce « camouflage » de son protestantisme en catholicisme sera désormais plus difficile.

Eglise d'Etat, elle paie chèrement ce privilège et les avantages qu'il lui vaut. Inféodée au Parlement, elle est « une Eglise aux fers » (a Church in fetters). Ce dernier la traite cavalièrement, méprise ses décisions, soufflette ses prélats, il se fait juge suprême de son dogme et de son culte, il donne voix au chapitre à des Eglises rivales qu'il ne reconnaît pas lui-même, par l'organe des adeptes que celles-ci comptent au Parlement, et leur laisse décider les destins de cette Eglise qui est la sienne ; il lui donne une soi-disant charte de gouvernement qu'il viole aussitôt. La pauvre esclave n'ose briser ses chaînes : elle expie cruellement la faute qu'elle commit le jour où elle s'affranchit de Rome pour se jeter dans les bras d'Elisabeth.

Elle a d'autres misères. Elle souffre d'un double « leakage, » ou perte de ceux des siens qui passent à Rome d'un côté, de ceux qui tombent dans l'indifférence pratique ou l'agnosticisme, de l'autre : ses effectifs vont diminuant. Cependant, ces controverses ont ravivé l'instinct et le respect religieux dans la masse anglaise, et rappelé son attention sur les questions de croyance et de culte. Après le réveil religieux de la guerre, qui fut moins profond en Angleterre qu'en France, cette masse était en train de retomber dans son indifférence. Ignorante qu'elle est en fait de catéchisme, plus ignorante même que la masse française, parce qu'elle reçoit un enseignement religieux moins suivi, elle est cependant attachée à un vague protestantisme, qu'elle professe, non par conviction raisonnée, elle en serait incapable, mais par inertie, par habitude atavique, par fidélité instinctive à la tradition nationale et aux « grands ancêtres. » En un sens, le verdict du Parlement répond à ces pâles aspirations religieuses de « l'homme des rues » ; sans être hostile au catholicisme romain, il entend s'en tenir à distance, et surtout il ne veut pas être dupé, il ne veut pas qu'on lui ingurgite une potion catholique en lui faisant croire qu'elle a le goût protestant qu'il réclame, ni qu'on lui dise que sa potion protestante est en fait catholique. « Triomphe du protestantisme, » a-t-on dit du rejet du *Prayer-Book ;* oui, mais aussi triomphe d'une idée claire, défaite de l'ambiguïté et de la réticence. Son Eglise est protestante, et non catholique, sa Cène n'est pas une messe, voilà ce que « l'homme des rues » a retenu de ces débats. La virulence des discours protestants au Parlement a secoué son apathie religieuse : pour l'Eglise Anglicane, c'est un bien. D'autre part, la discussion a reporté l'attention des esprits cultivés sur les questions historiques, les doctrines et les querelles religieuses du passé, qui sont à la base de celles d'aujourd'hui et ceci, non plus, n'est pas un mal. Le catholicisme, il est vrai, y trouvera aussi profit, car « l'histoire vraie » est favorable au catholicisme anglais, et neuf fois sur dix, c'est quand l'anglican étudie l'histoire de son Eglise qu'il commence à douter de celle-ci.

Dans l'intérieur de cette Eglise, la lutte va continuer ; elle reste divisée contre elle-même. On l'a dit, comme Rébecca, elle porte en son sein deux enfants, de tempéraments différents, l'un luthérien, l'autre calviniste et puritain ; dès sa première origine luthéro-calviniste, mais surtout depuis le Mouvement d'Oxford, ces deux enfants se sont pris de querelle, au grand détriment de la mère ; le calviniste se considère comme l'aîné, comme ayant tous les droits, il traite l'autre d'intrus, l'expulserait volontiers, si la mère ne tenait à le conserver ; le second, devenu fort et vigoureux, prétend à son tour au droit d'aînesse et déclare que la maison lui appartient ; l'aîné, sortant un instant de son inertie, vient de lui infliger une défaite, mais l'autre n'a pas déposé les armes. Tout espoir de les réconcilier est chimérique. Sans métaphore, l'Eglise Anglicane contient en gros deux Eglises, — négligeons les variétés secondaires, les multiples religions et doctrines contradictoires qu'elle embrasse ; — l'une est érastienne, liée à l'Etat dont elle est la création; l'autre proteste contre les contingences historiques qui l'ont trahie et livrée à l'Etat, elle s'efforce de retirer à soi l'autorité que le roi et le Parlement se sont arrogée sur elle ; luthérienne en fait, elle se considère comme un satellite errant du catholicisme, qu'elle aspire à rejoindre en entraînant l'autre avec elle. Ainsi tiraillée, l'Eglise Anglicane ne sait plus même si elle est catholique ou protestante. « Eglise d'Angleterre, Catholique et Réformée, » ainsi la décrivaient les prélats de droite et du centre, au cours des débats, tandis que ceux de gauche l'appelaient « protestante, » et que des orateurs, Mitchell, Clarke, etc., rappelaient aux évêques, sans être contredits par ceux-ci, qu'ils avaient affaire à « une nation protestante, à un roi protestant, à un parlement protestant. »

L'Eglise Anglicane aurait un moyen très simple de trancher ces perplexités : une définition nette et officielle de sa doctrine, car les deux sections rivales sont nées de l'ambiguïté de ses formulaires [1] et s'en autorisent. Actuellement encore, l'on réclame des évêques cette définition : ils l'évitent, ils se récusent. D'ailleurs, pourraient-ils l'établir sans contredire le principe du « libre examen » ? Eux-mêmes sont divisés, ils ont l'air d'appartenir à des Eglises différentes. Ensuite toute définition comporterait une

(1) L'historien de l'avenir qui comparera les formulaires des conciles catholiques, Nicée, Ephèse, Trente, Vatican, etc., et les formulaires protestants, sera ahuri du contraste qu'ils présentent : les uns, œuvre de théologiens aux idées claires, qui savent ce qu'ils croient, et poursuivent jusqu'à ce qu'ils l'aient découverte, l'expression adéquate, unique dans la langue, qui exclue tout autre sens que celui qu'ils ont en tête, qui fixe à jamais la formule du dogme : *Consubstantiel, Transsubstantiation,* etc.; on peut rejeter leur doctrine, on ne peut douter quelle est leur pensée ; les autres, œuvre de sophistes qui poursuivent, avec des efforts pareils, l'expression qui cachera le plus sûrement la leur.

expulsion, et jetterait les Anglo-Catholiques dans les bras de Rome ou les Evangéliques dans ceux des Non-Conformistes. Mais ce refus des évêques de prendre position, bien qu'imposé par la situation, ces réticences, ces ambiguïtés, font une atmosphère malsaine dans une Eglise : y autoriser des croyances contradictoires, c'est provoquer sa désagrégation. La première condition de l'unité, l'Encyclique *Mortalium animos* le rappelait avec beaucoup de bon sens, c'est un *Credo* commun. Cette impuissance doctrinale, ces formules frappées d'équivoque, ces évêques qui n'osent dire ce qu'ils croient, ont l'air de ne pas le savoir, se contredisent mutuellement ou se contredisent eux-mêmes, tout cela constitue un sérieux danger pour cette Eglise. Des voix s'élèvent, qui lui assurent qu'elle ne pourra continuer toujours ce jeu de bascule entre Esaü et Jacob : « Que l'Eglise d'Angleterre soit ce qu'elle voudra, » disait Sir Mitchell au Parlement, « une Eglise divisée contre elle-même ne tiendra pas. J'ai la conviction que l'Eglise d'Angleterre ne pourra continuer à être à moitié réformée, à moitié romaine. Ce sera l'un ou l'autre. » Carson fit la même prédiction [1]. Ce danger est d'autant plus grand que le *Prayer-Book* épiscopal a sapé l'autorité de la Bible, le seul critère de vérité que l'anglicanisme avait encore conservé, et qui était déjà bien caduc, puisqu'il était remis à l'interprétation personnelle : comment les évêques n'ont-ils pas vu que, pareils au bûcheron étourdi de la fable, ils coupaient la branche même qui leur servait de support ? que leur reste-t-il pour sauver leurs fidèles de l'agnosticisme ? Disons-le à leur décharge, ils ne sont pas entièrement responsables de cette anarchie intellectuelle, qu'ils ne peuvent guérir ; la faute tient au système, la faute vient de Luther, et il l'a commise le jour où il rejeta l'autorité doctrinale de la hiérarchie catholique, pour installer à sa place celle de la Bible et du jugement privé : voilà le mal initial, où l'analyse nous ramène toujours. Du coup, *tot capita, tot sensus ;* du coup, l'Eglise s'émiettait en une poussière d'individus, en autant d'Eglises. Cette faute originelle paralysera toujours dans l'Eglise Anglicane toute réforme du genre de celle du Concile de Trente.

Faut-il conclure qu'elle est vouée à une décadence rapide ? « Alliée au pouvoir séculier, ou libérée de la servitude, » dit L. Merklen, « son sort est inscrit d'avance au registre des institutions humaines destinées à périr. Tôt ou tard, elle ira rejoindre au tombeau les Eglises séparées et les sectes dissidentes dont l'historien garde seul le souvenir. » *(Croix,* 2 fév. 1928). Point de sitôt, à notre avis ; le danger qui la menace est à retardement. L'armature de l'Etat, l'esprit traditionnaliste, l'amour-propre national, la maintiendront encore pour de longues années, des siècles peut-être. L'Angleterre est, par excellence, le pays où les choses ruinées restent debout par habitude.

Elle a encore un autre allié, moins visible peut-être, mais capital : c'est la propension à l'illogisme qui est au fond du tempérament britannique, et crée de subtiles affinités entre lui et son Eglise. Nous pouvons le dire, sans intention ni crainte de blesser nos amis de là-bas, car ils le reconnaissent, ils s'en font une gloire [2]. La mentalité anglaise n'est pas la mentalité française, elle relève d'autres méthodes, d'autres procédés. Le Français est logique, par tempérament, par atavisme, par son éducation s'il est cultivé, par tradition nationale, — dans le domaine intellectuel et abstrait s'entend, car en politique, et dans sa conduite pratique, il peut être aussi illogique qu'un autre. Esprit déductif, dès qu'il a posé ou rencontré un principe, il éprouve le besoin de le pousser à ses conséquences, dût ce principe le conduire à une révolution. Il aime un système rationnellement agencé, une théorie bien construite ; il a foi en la raison raisonnante, il se défie de l'instinct et de l'intuition. Une religion qui lui offrirait le désordre dogmatique anglican, serait *a priori* fausse à ses yeux. — L'Anglais est autre ; il est pratique en premier lieu ; il fait confiance à l'instinct, à l'in-

(1) Voir ci-dessus, p. 585, 1re col.

(2) Cette affirmation semble si paradoxale qu'il n'est pas inutile de l'appuyer de quelques témoignages. Nous les prenons au hasard.

Le premier ministre, dans son discours aux Communes (15 déc. 1927), opposant la mentalité latine à la mentalité anglaise, avouait que le système théologique anglican croulerait comme un château de cartes dans une nation latine et disait : « Nous ne sommes pas une nation logique. »

M. Buckmaster, dans une Conférence universitaire (Londres, fév. 1928) reconnaissait que la situation religieuse où se trouvait l'Angleterre ne pouvait exister que dans « un pays aussi irrémédiablement illogique » (a country as hopelessly illogical as England).

« L'Anglais a horreur d'un principe, quand il le comprend » (An Englishman positively hates a principle — when he sees it), disait, il y a longtemps, l'évêque Creighton.

Il a une égale horreur de la définition nette — et des traités internationaux trop précis. « Quelle espèce de bienfait ou de don les Apôtres reçurent en fait à ce moment (à la première Cène), j'estime que nous ferons mieux de ne pas poser la question. » Evêque Gore *(Church Times,* 20 avril 1928).

A propos de la controverse « Barnes-Davidson et Co, » le Rév. A. Mitchell, de St-Michel, Londres, émet une opinion assez semblable à celle de B. Shaw et y voit « une résultante de... cette tendance invincible (qui nous porte) à trop dogmatiser, à trop définir. » *(Daily Chronicle,* 24 oct. 1927).

Le *Catholic Truth* (juillet-août 1928), maugréant contre la « niaise crédulité » (gullibility) de l'esprit français, explique que celui-ci « ne peut arriver à comprendre jusqu'à quel point l'Anglais aime les compromis qui défient la logique » (the capacity of the Englishman for inconsistent compromises).

Le Dr Flexner, américain, s'étant permis, dans une Conférence à Oxford (mai 1928), de critiquer l'organisation de l'Université de Londres, s'attira cette réponse du Dr Graham Little, représentant de cette Université au Parlement : « Cette méthode de gouvernement — celle qui a fait de l'Angleterre le plus grand empire du monde — est toujours restée une énigme pour le *doctrinaire :* celui-ci croit obstinément que cette méthode, parce qu'elle ne correspond pas à ses idées personnelles, précises et sèchement nettes (with cut and dried notions of his own), doit être une méthode vicieuse ; et pourtant l'Empire Britannique continue, comme l'Université de Londres continuera, opposant avec obstination au *doctrinaire* leur indiscutable réussite. »

Des affirmations de ce genre sont fréquentes chez les écrivains anglais. Voici une voix de chez nous, celle de M. Cazamian, professeur à la Sorbonne, qui a supérieurement analysé « l'âme anglaise » :

« La logique est, pour le peuple anglais, l'ennemie la plus dangereuse de la sagesse pratique... Nul contraste n'est plus accusé dans la conscience de l'Angleterre, que celui qu'elle fait sur ce point avec la France. Notre foi traditionnelle en l'idée, notre rationalisme, notre ivresse de théories, notre histoire semée d'actes déduits et lucidement délibérés, font à la fois sa surprise, son amusement, et son scandale... Il (l'Anglais) nous tient toujours, vis-à-vis de lui, pour un peuple de raisonneurs abstraits. C'est qu'il reste, en moyenne, incapable de système, de construction mentale, d'ordre intellectuel... » **(Cazamian, *Ce qu'il faut connaître de l'âme anglaise,* Paris, Boivin, 1927, p. 38).**

tuition, à l'expérience, il se défie de la raison déductive. Il sait que les événements et les choses n'observent pas toujours la logique que leur imposerait la raison, et qu'ils ne dépendent pas de celle-ci. Dès qu'il se trouve en présence d'un système impeccablement construit, où il n'aperçoit nulle fissure, il s'en défie ; non par scepticisme, mais parce que son instinct l'avertit qu'une théorie si bien construite ne peut correspondre aux réalités, que « c'est trop bien pour être vrai » (it is too good to be true). Il n'aime pas la règle, encore moins les principes ; si par hasard, par inadvertance, il en a posé un, il sait merveilleusement s'arrêter à mi-chemin des conséquences, son bon sens l'avertit qu'il va se nuire. En conséquence un certain illogisme spéculatif n'est pas pour lui déplaire ; à ses yeux, c'est plutôt une chance de plus de vérité, ou de succès. Les variétés doctrinales de son Eglise l'inquiètent assez peu ; il en conclut simplement que le dogme importe peu, que la morale est l'essentiel, qu'il est indifférent de croire ceci ou cela, mais que le tout, c'est de bien vivre. Le « gentleman » cultivé, en surplus, ne manque pas d'apparaître, de temps à autre, au « temple de la prière, » comme l'exige le code social de la caste ; après quoi, il se croit parfaitement en règle avec sa conscience et son Dieu sur ce point, et s'endort sur le mol oreiller de la « British complacency. »

Cependant toutes ces forces — forces d'inertie pour la plupart, — habitudes acquises, « respectabilité, » « snobisme, » instinct national, affinités intellectuelles louches, appui de l'Etat, sont des bases bien caduques pour asseoir une religion. Si l'Eglise Anglicane a, selon nous, encore de longs jours à vivre, la logique doit finir par l'ébranler. Cette conviction s'accentue, si, oubliant les mesquines discussions de l'instant, l'on jette un regard d'ensemble sur le chemin parcouru en moins d'un siècle par le mouvement religieux en Angleterre, et qu'on marque seulement les grandes étapes de sa marche régulièrement accélérée : émancipation du catholicisme, reconstitution de sa hiérarchie, ses progrès religieux, politiques et sociaux ; Mouvement d'Oxford ; renaissance, dans l'Eglise Anglicane, du sacramentalisme, qui y est en train de détrôner l'ancien « ministère de la parole, » et qui se propage jusque dans les sectes dissidentes ; mouvement anglo-catholique, avec sa crise dévotionnelle ; finalement, cette tentative d'élargir la formule protestante dans un nouveau *Prayer-Book*, très significative, bien qu'elle ait échoué.

Ces faits nous invitent à répéter ici, en conclusion, l'espérance par laquelle Bossuet terminait son exposé des *Variations* de l'Eglise d'Angleterre au XVIe siècle :

« Une nation si savante ne demeurera pas toujours dans cet éblouissement : le respect qu'elle conserve pour les Pères, et ses curieuses et continuelles recherches sur l'antiquité, la ramèneront à la doctrine des premiers siècles. Je ne puis croire qu'elle persiste dans la haine qu'elle a conçue contre la chaire de S. Pierre, d'où elle a reçu le Christianisme. Dieu travaille trop puissamment à son salut... Enfin les temps de vengeance et d'illusion passeront, et Dieu écoutera les gémissements de ses saints. » (*Variations*, l. VII).

FIN

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

M. Nouvellon. **Aux prêtres qui souffrent.** *Consolations et conseils.* — In-12 de 350 p., 10 f. — Procure générale, 3, rue de Mézières, Paris 6e.

Livre utile, excellent, et tout entier nouveau, car rien d'analogue n'existait auparavant : tel est le rare éloge qu'on doit à l'ouvrage de M. le chanoine Nouvellon, Directeur au Grand Séminaire de Blois. S'il existe en effet des manuels de piété composés spécialement pour les fidèles atteints par la maladie, rien de semblable n'existait pour les prêtres. Sans doute songeait-on que leur habitude de la prière personnelle leur rendrait facile l'adaptation à leur cas des prières communes, notamment des Psaumes ; et c'est exact en bien des cas. Mais il arrive aussi que cette adaptation soit difficile et fatigante précisément parce qu'elle doit être faite par un malade. L'utilité du travail de M. N. est donc incontestable.

Dans une 1re Partie intitulée *L'Accueil*, M. N. rappelle au prêtre dans quelles dispositions il doit accepter la maladie que la Providence lui envoie, puis (2e Partie, *L'Ascèse*) à quelles vertus il doit surtout s'attacher au cours de l'épreuve. Dans la 3e Partie, *La Piété*, on passe en revue les prières et les dévotions qui lui conviennent, et spécialement (4e Partie) *Le Rosaire*. On lui rappelle ensuite qu'il peut et doit pendant la maladie rester apôtre (5e Partie, *L'Apostolat*) et enfin comment il doit se préparer à la mort (6e Partie, *L'Attente*).

On le voit, les sujets sont nombreux, variés et fort bien choisis. Ils sont traités sous forme de méditations (il y en a 69) ; mais ici encore l'auteur, afin de mieux s'adapter à la faiblesse de son lecteur, a varié beaucoup ses méthodes d'exposition et son style, tantôt s'adressant directement à son confrère, tantôt lui suggérant des formules de prières ou d'entretien avec Dieu, tantôt faisant parler quelque saint ou Jésus lui-même, tantôt enfin présentant un récit ou une citation de S. François de Sales ou de quelque vie de saint.

Il faut noter encore que les matériaux mis ainsi en œuvre sortent de la banalité. On retrouve sans doute des citations connues de l'Ecriture ou des Pères, mais un très grand nombre d'autres qui nous ont frappé par leur nouveauté, et qui sûrement exciteront et retiendront l'attention des malades et les aideront à prier ; les formules même d'exhortation ou d'entretien avec Dieu offrent quelque chose de très personnel, moins toutefois dans le style qui ne sent ni l'effort ni la recherche, que dans les pensées et le ton de la prière.

Nous croyons ce livre appelé à faire un très grand bien non seulement aux prêtres malades auxquels il est premièrement destiné, mais aux religieux ou aux religieuses, ou même aux chrétiens d'élite que la maladie, cette messagère des grâces les plus précieuses, vient visiter. Que nos confrères n'hésitent pas à le lire, à le méditer, à le faire connaître ; ils ne seront pas déçus.

La Création, par André Godard. — Un vol. in-16 de 316 p., 12 f. — Paris, Perrin.

M. Godard est à la fois un très bon catholique et un penseur autodidacte, original, personnel. Dans la matière difficile qui fait l'objet de son nouveau livre il se montre visiblement soucieux de respecter le texte de l'Ecriture et les enseignements de l'Eglise. Mais par ailleurs, quand il se croit à tort ou à raison en terrain « libre, » quelles singularités, quelles audaces

d'idées et de style ! Encore qu'il ne puisse se défendre de l'impression sympathique qui se dégage de cette œuvre dans son ensemble, le lecteur, quoi qu'il en ait, reste, malgré tout, troublé, ahuri, devant une pareille acrobatie périlleuse de pensées, d'hypothèses et de théories, où un théologien, même indulgent, serait tenté de dire tout au moins qu'il s'en trouve d'un peu risquées.

Nous ne voulons point dire par là que M. G. est un laïque pieux, mais mal instruit des sujets qu'audacieusement il aborde. Tout au contraire. Il sait fort bien de quoi il parle. Il a de la lecture, de l'érudition, sinon une science théologique bien profonde. Il cite complètement S. Augustin et S. Thomas. Il n'ignore point que les divagations de l'hypothèse doivent s'arrêter aux limites du dogme catholique. Mais il a malheureusement beaucoup plus d'imagination que de sens critique, et c'est regrettable en un sujet où précisément le peu que nous pouvons savoir laisse un bien vaste champ ouvert aux fantaisies de l'hypothèse. Les savants sérieux, formés à une discipline intellectuelle un peu plus sévère, ne s'y aventurent qu'avec précaution. M. G. n'a point tant de scrupules. Il a ses idées à lui, un peu simplistes, du haut desquelles il traite assez cavalièrement, sans révérence aucune, celles des « gens de science » qui ne sont pas de son avis. Veut-on un échantillon de sa manière ? Voici : « Je suis stupéfait de voir des catholiques qui renâclent encore devant l'évidence de la pluralité des mondes habités ou de la non-universalité du Déluge, accepter les inconcevables billevesées des romanciers de la préhistoire, retaper pour leur compte l'anthropopithèque ou l'homme fossile, et chambarder la chronologie mosaïque, comme si les neuf millénaires supposés par la Version des Septante ne suffisaient point et au-delà à enfermer tout ce que nous connaissons de l'histoire humaine, y compris les deux époques préhistoriques... Quant à la plaisanterie d'une époque de la pierre éclatée (taillée) ayant précédé de milliers d'années l'époque de la pierre polie, elle se réduit, comme les traces d'un combat préhistorique m'en ont fourni la preuve, au dissemblable armement de tribus inégalement civilisées ou laborieuses ; à moins que le Parlement des pierres éclatées n'ait pas voté de crédits suffisants au ministre de la guerre » (p. 229).

Même désinvolture de critique et de style à l'égard des « billevesées » scolastiques qui ne cadrent pas avec les idées de l'auteur. Philosophes et théologiens auraient pourtant, non moins que les « savants, » de fortes réserves à formuler, pour ne rien dire de plus, sur certaines théories bizarres de M. G. qu'on aimerait voir tout au moins définies de façon claire et quelque peu étayées en raison. Qu'est-ce par exemple que ce monde hypermatériel ou ultrafluidique, qui serait intermédiaire entre les deux mondes classiques : matériel et spirituel ? et qu'est-ce qu'un lecteur, même averti, peut bien tirer d'intelligible d'explications dans le genre de celle-ci : « Il est indéniable que la forme est transcendante à la substance, le principe vital et le principe d'identité transcendants aux métamorphoses moléculaires, et que, non spirituel cet ordre de choses surpasse néanmoins le plan cosmique, ne rencontre dès lors sa source et sans doute son aboutissement que dans le plan intermédiaire d'existence (le plan hypermatériel, ultrafluidique). L'idée typique de la rose relève de la pensée du Créateur, et dès lors se relie à la spiritualité ; la forme générique de la rose se rattache au plan intermédiaire (hypermatériel) ; la réalisation d'une rose matérielle dépend du plan cosmique » (p. 20).

Ou encore : « J'imaginerais assez volontiers l'hypermatériel comme un prolongement éthérisé de la vie cosmique, où chacun retrouverait ses préférences, le Hollandais ses tulipes, et où les âmes délicates écouteraient de sublimes symphonies, tandis qu'attablé parmi les esprits subalternes, je me remémorerais l'existence terrestre, qui serait si fastidieuse sans les repas » (p. 62).

Et voici une phrase qui sonnera faux à l'oreille des philosophes chrétiens : « L'irrécusable preuve cosmologique de l'existence de Dieu ne réside pas dans l'origine de la matière, mais dans son organisation. »

La théologie, de son côté, aura peine à admettre la préexistence d'un « corps glorieux du Christ » — « corps glorieux du Verbe, » dit volontiers l'auteur — avant son Incarnation « cosmique » dans le sein de la Vierge Marie. Lisez encore ceci : « Plusieurs théologiens (on aimerait savoir lesquels ? ?) m'ont précédé dans la confrontation du Corps glorieux (du Verbe), réalisé cosmiquement dans les incarnations sidérales, avec le phénomène transcendant de la pluralité de l'identique affirmé par l'Eucharistie » (p. 155). On comprendra que nous ne sachions trop à qui conseiller la lecture de cet original « essai » sur la Création. Et pourtant, dans ce jardin, de culture panachée, il y a de belles fleurs. Dans ce fouillis d'hypothèses « risquées, » on peut admirer de magnifiques envolées de la plus pure inspiration catholique. Si l'on ne peut vraiment pas recommander ce volume aux fidèles, qui en resteraient fortement effarouchés, nous pensons néanmoins que les savants, les philosophes, les théologiens, bien qu'ils y soient assez malmenés, le liront avec cette sorte d'intérêt qu'inspirent toujours aux connaisseurs les « curiosités » intelligemment présentées qui, comme c'est le cas ici, ne prêtent pas à rire, mais très sérieusement à penser.

M. G. est un catholique instruit, averti, qui ne doit pas ignorer les règles de l'*Index*, ni que la matière traitée dans son livre réclamait le visa de l'autorité ecclésiastique. Nous regrettons l'absence du *Nihil obstat* et de l'*Imprimatur* qui eussent été là tout à fait à leur place.

Autour de Platon. *Essais de critique et d'Histoire*, par A. DIÈS, Professeur aux Facultés catholiques de l'Ouest. Tome I : *Les Voisinages. Socrate.* Tome II : *Les Dialogues. Esquisses doctrinales.* — 2 vol. in-8 de XVI-615 p., 36 f. — Paris, Beauchesne.

Etudier, à propos de Platon, « le rôle des savants et particulièrement des médecins dans la formation de la terminologie et même de la méthode et de l'esprit philosophiques : l'histoire de la Collection Hippocratique et des discussions auxquelles a donné lieu l'authenticité et la chronologie des pièces qui la composent ; les rapports de la pensée proprement philosophique avec les mouvements religieux que l'on couvre du nom général d'Orphisme, ou bien avec ses rivales dans l'éducation de la jeunesse, la rhétorique et la sophistique ; la personnalité de Socrate, son rôle, sa doctrine, et le terrible jeu des images, souvent contraires, que nous en donnent Xénophon, Platon, Aristophane, Aristote ; enfin, les dialogues de Platon et les questions de chronologie ou d'exégèse qui ont le plus occupé, à leur propos, la critique récente » (p. VIII), voilà le but que l'auteur s'est proposé dans cet ouvrage, et qui, par son simple énoncé, en indique tout l'intérêt.

Le caractère particulier de ces deux volumes consiste en ce qu'ils sont, dans leur majeure partie, un recueil de comptes rendus publiés dans différentes revues au fur et à mesure que paraissaient des études concernant les problèmes mentionnés plus haut. Seul le livre IV est composé de pièces d'allure didactique qui sont modestement intitulées « esquisses, » mais qui sont en réalité un examen approfondi de quelques points principaux de la doctrine platonicienne.

Bien loin de nuire à l'unité de l'ensemble, cette composition lui apporte au contraire une grande variété. Par le choix des ouvrages ou des articles analysés, par le soin qu'il met à en résumer les thèses, par la cri-

tique judicieuse qu'il en fait — et qui n'exclut pas une ironie fine, comme il en advient, par exemple, devant certaines affirmations trop hardies de M. Eberz, — l'auteur nous renseigne, bien mieux que ne le feraient d'arides et monotones dissertations, sur les données actuelles de la science relativement à la philosophie de Platon.

En M. D. le philosophe érudit se double d'un lettré distingué. On ne s'étonnera donc pas de trouver dans son œuvre une information sûre et étendue, s'exprimant en une langue élégante et imagée, ce qui ne peut manquer de lui concilier bien des suffrages.

S. François d'Assise et son œuvre. *Histoire de l'Ordre des Frères Mineurs, des origines à nos jours,* par le P. Achille Léon, O. F. M. — Un fort vol. in-8 écu de 395 p., 20 f. (franco 22 f. 50). — Paris, Lethielleux.

Bon nombre de travaux sur S. François ont paru à l'occasion du septième centenaire franciscain. La plupart s'arrêtent à l'étude de la vie et de la personnalité du Saint.

Les Ministres Provinciaux des Frères Mineurs en France ont estimé que ces travaux devraient être complétés par un exposé des formes variées qu'a prises au cours des siècles le mouvement issu du Pauvre d'Assise. Ils ont, dans ce but, favorisé la publication d'ouvrages qui constitueront une *Bibliothèque d'Etudes franciscaines.*

Le premier de cette série qui paraît sous leur patronage présente, en un fort volume, une *Histoire de l'Ordre de S. François.* Ce n'est qu'une histoire abrégée, assurément. Mais telle qu'elle est, elle donne un aperçu bien coordonné des moyens divers, neufs et parfois hardis, dont usa la Famille franciscaine dans la recherche de son idéal.

L'ouvrage renferme six parties :

I. *S. François d'Assise, semeur d'Idéal.* Rapide esquisse de la physionomie de celui qui fut le chevalier du Christ et l'amant de Dame Pauvreté. En quelques années, S. François pose les premiers fondements de toutes ses œuvres futures et laisse à ses enfants spirituels une règle admirable qui anime, aujourd'hui encore, les différentes branches de la grande famille religieuse.

II. *La fidélité de l'Ordre franciscain à sa règle et à son idéal* fut soumise plus d'une fois à rude épreuve. L'auteur retrace brièvement les phases de cette longue épreuve, dans laquelle, malgré les luttes des partis et parfois les décisions pontificales, l'observance franciscaine sut toujours conserver son droit à l'existence. L'union parfaite des Frères Mineurs fut enfin réalisée sous Léon XIII.

III. Une troisième partie retrace ce que sont *les Sciences et les Arts selon l'idéal de S. François et dans l'histoire de l'Ordre franciscain.* Le ministère de la prédication exigeait, même d'après la règle de S. François, une sérieuse préparation théologique ; l'auteur retrace rapidement l'histoire de la théologie dans l'Ordre franciscain, depuis les gloires des XIII^e^ et XIV^e^ siècles, Alexandre de Halès, S. Bonaventure, Jean Duns Scot, Roger Bacon, jusqu'au renouveau contemporain, inauguré par la fondation du collège St-Antoine, à Rome. Le P. Léon signale ici, fort opportunément, le Manuel de théologie dogmatique du P. Minges († 1926), manuel trop peu connu en France, et qui a le grand mérite d'exposer « les thèses de l'Ecole franciscaine et les solutions apportées aux erreurs anciennes et modernes » (p. 140).

Un chapitre sur « ce que les arts doivent à S. François » était nécessaire. Dans l'art poétique, S. François, avec son admirable *Cantique des Créatures,* fut un créateur. Bien plus, son idéal de pauvreté, ses gestes familiers, le grand miracle des stigmates et jusque sa physionomie seront autant de causes de rénovation de toutes les formes artistiques. Ici, l'auteur emprunte les idées maîtresses de son développement au beau livre de Louis Gillet, *Ce que l'art doit à S. François.*

IV-V. *L'Apostolat franciscain* occupe, à lui seul, deux parties. C'est qu'on peut le considérer sous l'aspect de la *prédication* dans les pays fidèles (au XV^e^ siècle : âge d'or de la prédication franciscaine, avec S. Bernardin de Sienne, S. Jean de Capistran, S. Jacques de la Marche, Olivier Maillard, Michel Menot ; aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles : témoignage rendu à la foi catholique par les prédicateurs franciscains, martyrs du protestantisme ; aux XVII^e^ et XVIII^e^ siècles : aumôneries militaires ; aux XVIII^e^ et XIX^e^ siècles : missions populaires) ; — ou bien encore sous l'aspect des *missions* en pays infidèles. L'auteur décrit les trois phases de ces missions. Aux XIII^e^, XIV^e^ et XV^e^ siècles, c'est la première phase, avec les missions de Terre Sainte, du Maroc et du littoral africain ; d'Asie-Mineure, de Perse et de Chine ; des pays balkaniques, de Prusse orientale et de Scandinavie. Aux XVI^e^-XVIII^e^ siècles, nous sommes à la seconde phase : missions des Indes, de Chine, des Philippines, du Japon. C'est un franciscain, Jean Pérez, gardien du couvent de la Rabida, en Espagne, qui encourage Christophe Colomb dans ses projets, et l'accompagne jusqu'à Palos. Et plus tard, lorsqu'on connut la découverte du Nouveau-Monde, ce fut, parmi les Observants du royaume d'Espagne, à qui partirait le premier et le plus vite pour évangéliser ces régions. Les Récollets iront porter l'Evangile au Canada et en Acadie. La Révolution bouleverse et anémie l'Ordre franciscain ; mais, dans leur troisième phase, qui date du XIX^e^ siècle, les missions franciscaines se relèvent, progressent rapidement, s'organisent merveilleusement. Le chapitre III de cette cinquième partie se clôt sur le tableau consolant des « Missions franciscaines en 1925 » : 62 missions et 3.121 missionnaires !

VI. La sixième partie montre *la Vitalité de l'Ordre franciscain du XIII^e^ siècle à nos jours,* son extension numérique et géographique dans les siècles passés ; sa situation actuelle ; les services rendus par l'Ordre franciscain à la piété catholique ; la vie franciscaine, son organisation, ses étapes, ses fruits de sainteté. — Un appendice contient quelques notes fort intéressantes sur les Provinces franciscaines en France depuis leur restauration vers 1850.

Le public auquel s'adresse l'ouvrage du P. Léon ne manquera pas de s'intéresser à cet exposé bref, mais clair et objectif, que l'auteur a voulu faire d'une activité déjà sept fois séculaire. L'histoire franciscaine fait honneur à S. François. Le « Poverello » d'Assise a été le grand semeur d'idéal et de perfection : une longue série de siècles lui répond qu'il n'a pas semé dans une terre stérile.

« Aujourd'hui les Franciscains, regardant les œuvres du passé, remercient Dieu du bien accompli par leurs aînés ; mais, héritiers d'un lourd fardeau de gloire, ils se sentent responsables envers l'avenir. Cet avenir, c'est la mission que S. François inaugura sur l'invitation du Christ de St-Damien, et qu'ils sont chargés de continuer, car il y a toujours de graves réparations à faire à la maison de Dieu sur la terre. » Avec l'auteur, formons le vœu « que les jeunes de notre temps et de notre pays viennent de plus en plus nombreux à S. François et à ses fils, pour être à sa suite et avec eux les bons ouvriers de la gloire et du Règne de Dieu dans tous les champs de l'apostolat. »

Hilaire de Barenton, O. M. C. **S. François et la Science.** — Brochure in-8 de 46 p., 4 f. (franco 4 f. 50). — Paris, Librairie St-François.

Cet opuscule, qui est un extrait du *Bulletin de la Société générale d'Education et d'Enseignement* (1927-1928), porte comme sous-titre : « Ce que la Pédago-

gie doit à S. François et comment les premiers Franciscains la pratiquèrent. » L'auteur nous dit 1° que S. François a aimé la science et honoré les savants ; 2° qu'il a signalé opportunément les ravages que la science peut causer dans les âmes et mis en garde ses disciples contre de tels dangers ; 3° qu'il a aimé et préconisé la science, à condition qu'on en fasse bon usage, c'est-à-dire comme un moyen très efficace de conduire à Dieu celui qui enseigne et celui qui étudie ; 4° qu'une telle pédagogie fut pratiquée dès le XIII^e siècle.

L'Ordre franciscain, certes, a fourni de grands théologiens, des prédicateurs éminents, des savants respectés. S. François n'avait pas envisagé, de prime abord, un tel but ; mais l'idéal qu'il propose s'accommode de la science et, dans la mesure où la science est utile au salut des âmes, y conduit nécessairement. Telle est la conclusion, bien plus nuancée que celle du P. Hilaire, que nous avons rencontrée jadis chez le P. Léonard de Carvalho, *S. Bonaventure* (Paris, Beauchesne), et dans l'ouvrage du P. Gratien analysé p. 539-41.

Pauline de la CAMBRE-MIALET. **Le Tertiaire de S. François d'après le Saint Curé d'Ars.** — In-16 de 88 p., 3 f. (franco 3 f. 50). — Paris, Librairie St-François.

L'auteur nous montre dans le Curé d'Ars le modèle des tertiaires de S. François, et dans ses enseignements la doctrine et la discipline qui doivent commander à toute l'existence chrétienne du bon tertiaire. Une courte notice biographique de S. Jean-Marie Vianney, suivie d'excellentes réflexions sur : la foi, la soumission à l'Eglise, la simplicité et la modestie, les spectacles dangereux, la frugalité dans les repas, les jeûnes et mortifications, la confession mensuelle, la communion fréquente, le bon exemple et la piété, la charité et la bienveillance, la T. S. Vierge, la sainteté. Ces réflexions encadrent des citations appropriées extraites de la vie ou des sermons du Curé d'Ars.

Albert CHÉREL, professeur à l'Université de Bordeaux. **La Famille française.** Pages choisies de nos bons écrivains de 843 à 1924. Tome IV : *Le XX^e siècle.* — In-8 de 212 p., 14 f. — Paris, Editions *Spes.*

On sait le but poursuivi par l'auteur : c'est de mettre sous les yeux du lecteur les meilleures pages que nos bons écrivains ont consacrées à la glorification de la famille française.

En ce quatrième et dernier volume, M. Chérel réunit des pages particulièrement encourageantes. Elles ont été choisies, non certes pour encourager, mais parce qu'incontestablement « elles représentent et permettent de constater de grands efforts, de grands résultats et de grands espoirs. »

En ces quarante dernières années, le retour convaincu ou généreux au sens familial, que l'on remarque aujourd'hui dans une bonne partie de la bourgeoisie française, a été voulu et préparé par les nobles romanciers que sont Bazin, Bourget, Bordeaux. Les pensées les plus diverses et les talents les plus différents, au début de notre XX^e siècle, un Ch.-L. Philippe, un Francis Jammes, une Lucie Félix-Faure-Goyau se sont rencontrés pour célébrer ou vénérer les sentiments heureux qui nous attachent à notre Maison de Famille, à nos devoirs de famille. Transposée par la guerre en puissante nostalgie, cette confiance en la Famille s'est épanouie, dans ces dernières années, en joie plus consciente, en apostolat plus précis, en rêve plus réaliste et plus chrétien : l'*Architecte* de Claudel, le livre de Ch. Chabot sur *Le droit de l'Enfant* et telle nouvelle de M^me Sainte-Marie Perrin ont paru à cet égard particulièrement expressifs.

Il faut des *saints*, disait Barrès dans les dernières années de sa vie. Puissent les saints de France veiller sur la Famille française et, relevant les ruines de toute sorte au milieu desquelles elle « tient, » lui rendre cette joie sereine et conquérante dont nous voudrions que nos enfants et nos petits-enfants fussent, eux aussi, les bons ouvriers !

Morale et Pédagogie, par Paul LAPIE. Préface de M. Raymond Poincaré. — In-12 de XXIII-238 p., 15 f. — Paris, Félix Alcan.

La librairie Alcan a pensé rendre un hommage mérité à la mémoire de l'ancien Recteur de l'Académie de Paris, en publiant un recueil de ses articles choisis, sur divers sujets de morale et de pédagogie.

Les notes pédagogiques, publiées jadis pour la plupart sous le voile de l'anonymat dans la *Revue pédagogique*, dénotent un esprit élevé, soucieux de veiller à la formation intellectuelle et morale des enfants et des jeunes gens. La morale de M. Lapie est complètement laïque. Elle veut être élevée, désintéressée, austère. Mais elle supprime tous les fondements religieux nécessaires. A l'idée « discutée » de Dieu, elle substitue l'idée de l'humanité. M. P. Lapie n'apparaît pas ici sectaire, mais un incroyant bien décidé à propager et défendre son rationalisme et sa morale altruiste. Pour lui, « si les croyances religieuses ont aujourd'hui moins d'emprise que jadis sur les âmes, ce n'est pas une action exercée sur des consciences d'enfants, c'est la réflexion des hommes mûrs qu'il faut en accuser. Ce sont les progrès des sciences de la nature qui ont rendu de plus en plus inconcevable, pour les esprits modernes, l'idée d'une révélation, d'une intervention surnaturelle dans l'ordre des phénomènes naturels. Ce sont les progrès des sciences historiques qui ont montré la possibilité d'expliquer par des causes humaines tous les événements humains » (p. 33).

Cette simple citation montre l'inspiration laïque de *Morale et Pédagogie*. On peut, avec M. R. Poincaré, « s'incliner avec respect devant un esprit aussi élevé et devant une conscience aussi noble » que celle de M. Lapie. Mais, à notre point de vue catholique, cet esprit élevé est gâté par l'erreur, et cette conscience est faussée.

L'Islam et les Missions catholiques. *Conférences données à l'Institut catholique de Paris (1926-1927).* — In-12 de 330 p., 14 f. — Paris, Bloud et Gay.

Dans l'introduction de ce recueil, M. R. Dufour de la Thuillerie, commissaire en chef de la marine, rappelle la complexité et la difficulté de la question musulmane. « L'Islam, dit-il, est sans doute la seule religion où l'on prie *contre* les non-croyants ! Tout pour les islams, haine pour les autres : c'est la loi coranique, effroyable antithèse de la loi d'amour et de fraternité universelle. Si l'on ne perd pas de vue que pour les musulmans la religion est tout et que tout est la religion, le Koran étant la règle de tous les devoirs dans la vie publique ou privée, sans distinction, on comprendra aisément l'erreur fondamentale des pays chrétiens, qui croient pouvoir assimiler les mahométans à leurs autres sujets. L'expérience nous le montre dans nos possessions d'Afrique, et l'on peut être quasi certain que les musulmans ne seront jamais de vrais citoyens français s'ils ne deviennent chrétiens. Là-dessus, les témoignages indépendants de tous les missionnaires et des laïcs instruits qui ont étudié l'Islam sérieusement sont concordants. Un peuple devenu musulman l'est, jusqu'à présent, toujours resté ; les musulmans chassés d'une région n'ont pas abandonné leur religion. »

Il est donc d'un intérêt capital pour la pénétration française elle-même que soient tout au moins enrayés les progrès de l'Islam. L'Afrique est aujourd'hui plus

que menacée : dans cinquante ans, au plus tard, la partie sera jouée et, si l'on n'y prend garde, elle court bien le risque d'être perdue. La France catholique se doit de signaler le péril et de rappeler aux catholiques que Dieu veut les associer à une cause qui est celle de l'Eglise et des nations chrétiennes.

Les dix conférences données à l'Institut catholique de Paris sont extrêmement instructives, tant au point de vue religieux qu'au point de vue national. Nous y entendons successivement M. Louis Bertrand, de l'Académie française, étudier *la France et l'Islam ;* Mgr Beaupin : *l'Islam et l'esclavage ;* le P. Chatelet, lazariste : *l'Islam en Perse ;* le P. de Grangeneuve, S. J. : *l'Islam aux Indes ;* le P. Nique, du St-Esprit : *l'Islam et les Noirs du Sénégal* (conférence très significative au point de vue national) ; le P. Chabert, Supérieur général des Missions africaines de Lyon : *l'Islam chez les sauvages et chez les cannibales de la Nigeria du Nord ;* une Sœur Blanche de N.-D. d'Afrique : *Tentative de relèvement de la femme musulmane par l'apostolat chrétien ;* Mgr Boucher : *l'apostolat du P. de Foucauld auprès des Musulmans ;* le P. Charles, S. J. : *les méthodes protestantes de pénétration de l'Islam ;* le P. Maréchal, Assistant général des Pères Blancs : *les méthodes catholiques de pénétration de l'Islam.*

Nous citerons ici la conclusion de cette dernière conférence :

« La conversion des musulmans est une œuvre de charité très opportune, puisque l'ordre d'y travailler nous est intimé par Jésus-Christ lui-même ; puisque le fruit de ce travail sera de permettre à des âmes rachetées de communier avec nous aux biens naturels et surnaturels que la Rédemption nous procure, biens vers lesquels ces âmes aspirent inconsciemment et que l'Islam ne leur permet pas d'atteindre.

« La conversion des musulmans est possible, car les obstacles qui les séparent de nous ne seraient infranchissables que dans le cas où les conditions matérielles interdiraient, comme par le passé, tout effort efficace de relèvement. Or, l'Orient immobile est susceptible d'évolution, nous le constatons, et pour seconder l'effort de l'apostolat, la grâce divine est toute puissante.

« On nous a demandé une méthode pour l'évangélisation des musulmans. A notre tour, nous vous demandons quelle est la méthode pour enrayer en pays catholique la destruction de l'esprit chrétien ?... Une législation libérale de l'enseignement public, n'est-il pas vrai ?... l'acceptation des dévouements et des compétences chrétiennes, congréganistes ou autres, l'abandon définitif du laïcisme accapareur, exclusif et destructeur.

« Que la France consente à écrire cette charte pour les missionnaires qui travaillent chez elle, et ces missionnaires enregistreront de prompts succès, pour la plus grande gloire de Dieu, pour le plus grand bien des musulmans, au mieux des intérêts de la civilisation et de la patrie » (p. 327-328).

P. LÉOPOLD DE CHÉRANCÉ, O. M. C. **Sainte Marguerite de Cortone.** — 5e édition. In-12 de 270 p., franco 10 f. — Paris, librairie St-François d'Assise ; et chez J. Duculot, éditeur à Gembloux (Belgique).

Réédition opportune de l'excellente *Vie* publiée il y a 40 ans sous les auspices de Mgr Freppel. L'auteur, on le sait, s'est inspiré de la « légende, » c'est-à-dire de la biographie écrite jadis par le directeur spirituel de la sainte, le P. Giunta Bevegnati ; mais il a su replacer les précieux éléments fournis par cette « légende » dans leur véritable cadre historique, se laissant guider, dans cette œuvre de reconstitution, par les notes du P. Ludovic de Pelago et les archives de Cortone.

L'auteur a tout redit, sans atténuation et sans déguisement, les égarements de la pécheresse aussi bien que les privilèges de l'extatique. Son histoire met en relief le surnaturel miraculeux qui n'a cessé d'irradier l'existence de l'illustre pénitente : « Les uns, écrit l'auteur, nous reprocheront une affirmation si hardie du surnaturel ; les autres se railleront d'un mysticisme qui contrecarre leurs idées positivistes. Que nous importe ? Nous ne nous reconnaissons pas le droit d'altérer l'histoire, parce qu'elle est empreinte de surnaturel, ni de retrancher certaines lignes caractéristiques de la physionomie, parce qu'elles ne répondent plus aux goûts du jour ; et nous déclarons hautement qu'une seule passion a dirigé nos recherches et guidé notre plume : l'amour de la vérité. » *(Préface,* p. XI).

A certaines vies de saints, on a pu reprocher l'absence de toute considération critique ou psychologique ; à d'autres, écrites selon une conception plus moderne, on devrait reprocher l'excès contraire, la physionomie des saints s'y trouvant souvent rapetissée à nos proportions trop humaines. La *Vie* du P. de Chérancé évite ce double défaut : elle tient compte de l'élément psychologique et humain ; mais elle sait mettre en relief les interventions surnaturelles extraordinaires. Et ce n'est pas là le moindre de ses mérites.

Collection « La prière et la vie liturgiques ». — **Anciennes pratiques de dévotion,** par Joseph BUREL. — In-8 de 100 p., 6 f. 30. — Avignon, Aubanel fils aîné.

La plus grande partie de ce travail a paru dans *La Vie et les Arts liturgiques* (1924-1925) ; on l'a simplement complété. L'auteur décrit un certain nombre d'anciennes pratiques de dévotion durant les premiers siècles de l'ère chrétienne.

Voici d'abord la Sainte Réserve, conservée dans les maisons particulières, portée en voyage, guérissant des malades. Puis l'auteur nous montre les grandes dames du IVe siècle portant au cou les Evangiles ou la relique du bois de la Croix ; les fidèles vénérant la terre du Saint-Sépulcre ou la poussière des tombeaux des martyrs ; le pape envoyant comme relique de la limaille de fer ; les thaumaturges opérant des prodiges avec l'huile bénite ; les dévots collectionnant les huiles des lampes. Enfin, dans une dernière partie, M. B. nous explique ce que furent deux pèlerinages célèbres : celui des SS. Cyr et Jean en Egypte, et celui de S. Martin en Gaule.

L'auteur s'est abstenu de tout jugement : il a cité les textes et laissé parler les faits ; s'effaçant, pour ainsi dire, sans approuver ni blâmer. « Le lecteur, en fermant le livre, sera sans doute plus indulgent pour certaines pratiques modernes des lieux de pèlerinage ; il ne les condamnera pas d'une façon absolue ; il aimera au contraire à retrouver des gestes à peu près identiques à ceux des fidèles du IVe ou du VIe siècle. Il n'y verra pas une négation du « culte en esprit et en vérité, » malgré le côté étrange de certaines dévotions populaires, mais une façon de manifester des sentiments pressants de confiance en Dieu. S'il lui arrive de trouver que quelques-unes des anciennes pratiques énumérées ici ne sont pas parfaitement conformes à la vie et à la prière liturgiques, il aura cependant garde d'oublier que la piété sincère a pu prendre à travers les âges des formes variées et la foi chrétienne trouver des expressions diverses pour se manifester. » (Préface, p. 9).

Raymond LABRUYÈRE. **Janine,** roman. In-12 de 223 p., 12 f. Editions du Monde moderne, 79 *bis*, rue de Vaugirard, Paris 6e. — KRATOS. **Les Desbois, de la Galoppe,** roman. Un vol. in-12, 15 f. Editions de la Jeune Académie, 15, rue Claude-Terrasse, Paris 16e.

Deux romans ; deux thèses sociales, j'allais presque écrire : deux thèses théologiques. — I. JANINE. Pierre

Tisserand, jeune architecte de Charleville, est marié à Antoinette Rollin. En moins de cinq ans de mariage, quatre enfants, quatre garçons, sont nés en ce foyer où règne le grand amour. Le roman s'ouvre par la naissance d'une petite fille : Janine. Le foyer de Pierre et d'Antoinette est chrétien : on y considère que, quels que soient les sacrifices à supporter, « l'enfant est le lien essentiel, le centre de la famille et du mystère humain. » C'est là, d'ailleurs, la thèse du livre tout entier.

Le peintre André Servet, ami de Pierre, n'est pas de la même trempe que l'architecte : son foyer est stérile : « Notre société moderne, dit-il, permet bien juste à l'artiste de gagner son pain ; elle ne lui accorde pas la possibilité d'élever une famille. »

Toute la première partie du roman pose le problème de la natalité, même et surtout au point de vue moral. Antoinette, en effet, a un frère prêtre qui sait porter ce problème sur son véritable terrain : « Dans le mariage, déclare-t-il, deux alternatives : la continence ou la fécondité ;... aucun accommodement avec la fraude ;... ni la pauvreté imminente, ni les dangers de la naissance n'y peuvent servir d'excuse. » Et Pierre, convaincu de ces vérités, ajoute : « Chacun, pris à part, continence ou fécondité, impose, j'en conviens, les plus durs sacrifices qui soient. Mais un harmonieux équilibre entre les deux courages de la plus haute maîtrise ou des plus lourdes responsabilités ne me semble pas au-dessus des forces moyennes de la nature... peut-être faut-il ajouter : et de la grâce. »

Mais bientôt les difficultés matérielles, les soucis, l'obligation de plus en plus stricte non seulement de modifier le train habituel de la vie, mais encore de changer l'orientation du travail, tous ces obstacles à la sérénité de l'âme et à la tranquillité de l'existence font naître en Pierre de rudes tentations : « Avait-il le devoir, avait-il même le droit d'imposer de lourds sacrifices aux siens les plus proches, dans l'intérêt d'une nation gouvernée par des célibataires, des divorcés, qui ne professaient qu'indifférence ou mépris pour l'avenir de la race ? » Mais Pierre se reprend vite : « Le sacrifice d'un peu de bien-être et de tranquillité, même le sacrifice plus dur de ses hautes ambitions d'artiste, le sacrifice aussi d'une certaine paix conjugale, pouvaient-ils être mis en balance avec la joie surhumaine de créer une vie nouvelle, d'en suivre et d'en favoriser l'épanouissement ? »

Soudain l'orientation du roman change. La guerre de 1914 éclate. Pierre part comme les autres ; il est blessé ; il est fait prisonnier. Sa femme et ses enfants, à cause de la petite Janine, doivent demeurer à Charleville. C'est l'invasion ; c'est l'occupation allemande avec toutes ses horreurs. La crise de la famille est ici portée à l'état aigu, mais sur un autre plan. Pierre subit l'épreuve de l'éloignement et du temps, non moins que de la souffrance morale et physique. Peu s'en faut qu'il n'oublie sa femme et ses enfants. Une aventurière russe, jeune, jolie, séduisante et animée du désir de captiver son amour, se rencontre sur son chemin à Genève, où Pierre est interné comme malade. Elle devient, à l'hôpital, l'infirmière assidue du pauvre malade qui s'éprend d'elle, songe à divorcer et à se rendre esclave de l'intrigante. André Servet, le peintre, se trouve fort heureusement être le compagnon de captivité de Pierre et s'efforce de sauver le cœur de son ami.

Sonne l'heure de l'armistice : Antoinette accompagnée de Janine viendra, à Genève même, chercher son mari. La vue de l'enfant chassera la tentation et éloignera le péril. Pierre partira avec Antoinette, réintégrera son foyer, sans un regard vers le passé, avec le seul regret d'avoir eu un instant de défaillance : « Dans un éclair, il revoyait les sept années écoulées depuis la naissance de Janine. Quel enseignement lumineux, quelle vivante leçon ! De tous ses enfants, c'était la dernière qui avait commencé par lui donner le plus de soucis, puis, dans la tourmente soudaine de la guerre, failli entraîner d'un coup la ruine de toute la famille, enracinée par elle au sol. Mais la confiance dans la vie pouvait refleurir : par un mystérieux retour, dans un danger plus grand que l'invasion, c'était précisément grâce à cette petite Janine, grâce à ce lien si fragile et si fort, que la famille avait résisté jusqu'au bout de l'orage, et, reconstituée dans son intégrité, dans sa vertu première, sous le soleil de Dieu, avait même tressailli de nouveau au grand souffle pur et fécond du printemps. » Et le peintre Servet lui-même verra son foyer devenu fécond lui apporter des joies qu'il ignorait auparavant.

Le roman de M. Labruyère est animé d'un souffle très noble, et élève l'âme vers l'idéal chrétien. Sans doute, l'auteur n'a pu qu'esquisser — et encore avec quelle touche délicate ! — les situations difficiles où la tentation s'attaque à la fidélité de Pierre. La psychologie du principal personnage du roman souffre peut-être un peu d'une réserve qu'imposait la morale. Du moins le romancier reste toujours très chaste et respecte ses lecteurs.

II. — « Kratos » est un pseudonyme sous lequel se cachent un théologien et un sociologue. Avec l'histoire des *Desbois, de la Galoppe*, l'auteur entend mener à fond le procès du catholicisme libéral. Me Robert Desbois, jeune et brillant avocat, est un catholique que son libéralisme politique aiguille sur une pente dangereuse. Il a décidé de retirer son fils Louis de l'Ecole Notre-Dame pour le placer au lycée : cette décision est l'occasion d'une longue discussion, où interviennent, avec d'excellentes raisons contre le libéralisme de l'avocat, le père de celui-ci, M. Roger Desbois, et un ami de Robert, Régis Lepreux. Régis Lepreux, directeur d'un important tissage, et catholique convaincu, s'est formé lui-même à la vie intégralement chrétienne, malgré l'éducation reçue au lycée. Il a d'autant plus d'autorité pour faire le procès du libéralisme de Robert Desbois. Appelé à donner son avis, il a vite fait de démêler, sous la décision que veut prendre son ami, l'arrière-pensée d'une ambition politique. En plaçant son fils au lycée, l'avocat se prépare un tremplin pour une prochaine candidature à la députation. Mais que peuvent d'excellentes raisons contre une détermination qu'ont dictée l'ambition et l'intérêt personnel ? Louis ira au lycée. Du moins, Régis aura donné à son ami un solennel avertissement : « Une fois encore, je te le répète, c'est un ami sincère qui te parle pour ta sécurité et ton bonheur. N'oublie jamais que le Libéralisme est très mauvais éducateur : il trouble l'intelligence et la conduit à l'imprévision, à l'utopie et à l'erreur ; il affaiblit la volonté en l'amenant de la prudence de la chair à la pusillanimité, à l'inaction et aux lâches abandons ; il détraque le cœur, car il est la source des divisions entre frères et compatriotes, ou encore, à force de vouloir nous faire tout aimer également, il nous rend presque indifférents à tous, sauf à nous-mêmes. »

Ce prologue se passe en 1907. Un lien intime et très fort rattache Louis à la famille Lepreux, c'est l'amitié qu'il a vouée à la fille de Régis, Alice. Cette amitié grandira avec les années. Les enfants ne se perdront pas de vue. Aux vacances, ils se retrouveront. Et, comme il sied en un roman, Louis aimera Alice et en sera aimé. Du côté d'Alice, ce sera l'amour surnaturalisé par les sentiments de la plus exquise charité. Du côté de Louis, ce sera l'amour tout court, qui entend concéder tout à la femme aimée, sauf le gouvernement du sanctuaire intime d'une conscience désormais étrangère à l'idéal chrétien et patriotique. La guerre qui éclate en 1914 donnera aux deux fiancés l'occasion d'affirmer leurs mentalités opposées. Louis ne croit plus et il est antipatriote, par haine de la guerre. Alice est fervente catholique et son ardent patriotisme la pousse à tous les sacrifices. Parti au front, Louis a écrit très nettement à Alice le fond de sa pensée : « Que m'importe si un prêtre

ou son Eglise, si un chef ou ma patrie veulent noyer l'ordre divin (de ne pas tuer) sous une pluie de considérations et de commentaires !... Je conserve ma liberté de conscience. Je ne tuerai pas et, de mon mieux, je sauvegarderai ma propre vie. Libre aux fanatiques du patriotisme de courir à la mort pour tuer ou périr ; libre aux illogiques de commencer par tuer, sous prétexte que le meilleur moyen d'en finir avec ces boucheries, c'est de mener à fond « cette dernière des guerres. » Pour moi, raisonnable et logique, je ne céderai à aucun entraînement, je resterai fidèle à moi-même. *Je te défends d'insister désormais sur ce point, ou sur tout autre où je prétends ne relever que de ma conscience.* » Alice ne peut se résigner à vivre « dans la pénombre de ces erreurs, en tenant caché au fond d'elle-même, au risque de le voir s'éteindre, le lumineux flambeau de la foi. » Elle considère que ce serait, de sa part, lâche et criminel, et elle déclare catégoriquement à son fiancé sa résolution : « Ou bien tu me permettras de poursuivre ma mission pour t'ouvrir enfin les yeux, ou bien tu reprendras cette liberté que tu préfères à tout et à tous : à moi, à la France et même à Dieu... A toi de décider si tu reçois ici le dernier baiser de ta tendre fiancée. »

C'est la rupture.

Inutile de dire que tout finit par s'arranger, non d'une façon banale, mais de telle manière que toute la famille Desbois, de la Galoppe, en la personne de ses deux chefs survivants Robert et Louis Desbois, redevient fidèlement unie aux ancêtres qui lui ont légué un nom si respecté. Les deux Desbois, victimes du libéralisme, mais finalement tous deux convertis, jurent solennellement de vivre en humbles serviteurs de Dieu et en fiers fils de la bonne et glorieuse France. La guerre a été l'occasion de cette conversion. Louis a pactisé avec les fomenteurs de révolte ; mais il a dû commander, en qualité de sous-lieutenant, le peloton d'exécution d'un de ses complices. Cet « assassinat » l'a rendu fou. Alice, devenue infirmière après la rupture, rencontrera providentiellement son ancien fiancé : elle sera l'instrument et de la guérison physique et de la transformation morale. Devenu l'époux de sa chère Alice, Louis aura l'énergie de démontrer à son père qu'il fait fausse route en continuant à suivre les errements du libéralisme, et le brillant député, déjà plusieurs fois ministre, saura briser sa carrière politique pour redevenir fidèle aux vrais principes.

Dans le calme de la paix reconquise, Alice analyse très finement à son mari toute l'évolution de l'erreur libérale égarant une âme. Au fond, tout se réduit à la négation du principe d'autorité, du sage et fondamental principe du catéchisme : « *Dieu est le Souverain Maître de tout et de tous.* » Louis fait humblement l'aveu de son erreur passée : « J'avais cherché la *liberté* et mon libéralisme avait été pour moi cette prison aux lourdes chaînes qu'est pour l'aveugle l'oppression de ses ténèbres ; pour le pauvre fou, sa cellule close ou sa camisole de force ; et pour tous les libéraux l'asservissement à leurs passions, aux puissances du monde ou de l'enfer. Toi, au contraire, tu avais accepté librement l'*autorité* divine et ton esprit avait trouvé les immensités lumineuses de la vérité ; ta volonté grandissante dominait successivement toutes les basses puissances de ton être et les hideuses formes du *mal ;* ton cœur, même brisé par notre rupture, gardait en Dieu un objet infini de pieuse tendresse, et en mon âme à sauver un incommensurable champ de généreux amour... » Alice avait raison ; elle était digne de ramener les Desbois, de la Galoppe, dans le chemin du vrai.

Une simple remarque sur le fond doctrinal de l'œuvre. L'auteur, au lieu de se cantonner exclusivement dans la réfutation d'un libéralisme faux, et de soi condamnable, n'aurait-il pas écrit une œuvre plus réelle et d'un enseignement plus fécond, s'il avait envisagé parfois les conditions concrètes de la vie politique actuelle ? A se cantonner dans une superbe opposition, on risque de remplacer la fécondité par la stérilité. Ce n'est pas être libéral que d'essayer de tirer le bien du mal. On nous pardonnera de conclure cette recension d'un roman par une citation théologique. Après tout, n'est-ce pas de la théologie qu'a voulu faire l'auteur ? « *Non enim inter nos quæstio agitatur, utrum supposita contumacia sæculi, oporteat patienter ferre id quod in nostra potestate non est, et interim strenuam operam dare vitandis majoribus malis, eliciendisque bonis quæ possibilia manent.* » C'est ainsi qu'à propos du libéralisme catholique s'exprime le card. Billot, *De Ecclesia*, t. II, p. 62.

Les Sources ardentes, par Lya Berger. In-12 de 192 p., 12 f. — **Dieu nous voit**, par Maurice d'Hartoy, préface d'Henri Lavedan. In-12 de 255 p., 12 f. — Editions de la Vraie France, 92, rue Bonaparte, Paris 6e.

I. — La région auvergnate qu'évoquent les *Sources ardentes* est très caractéristique. Comment ne pas assimiler à ces vestiges des éruptions millénaires les drames qui, dans l'âge des passions, bouleversent le cœur humain ? Sur l'âme des trois personnages principaux — Marcel Obélian et les deux jeunes filles qui l'aiment — restent diversement mais profondément marquées les empreintes de l'initial amour. Leurs sentiments sont, en quelque sorte, expliqués, magnifiés par le paysage qui les environne et que l'auteur a décrit en poète. « Votre roman est triste, écrit à l'auteur, en forme de préface, M. André Bellessort. Vos personnages sont malheureux. Ils ne méritent pas de l'être ; ils le sont du seul fait d'exister et d'être soumis, comme tous les êtres vivants, à tous les maux, tous les hasards, toutes les erreurs de l'existence. Et ils se rendent encore plus malheureux à force de s'aimer. Qu'avait fait Mme Obélian pour être brûlée au Bazar de la Charité et pour endurer jusqu'à sa mort le supplice d'un visage monstrueux ? A son tour, son fils n'avait rien fait pour que, retranchée de la société, elle l'empêchât d'introduire dans sa maison une étrangère qui ressentirait de l'horreur à la voir, mais qui lui apporterait, à lui, l'amour et le bonheur. Admettons que l'affreuse situation où elle se trouve excuse, sans le justifier, son égoïsme maternel. Pascaline donne à Marcel Obélian un amour passionné qu'il ne lui demandait pas, et elle s'en autorise pour rompre ou, du moins, pour retarder très aventureusement le mariage qu'il désirait de toute son âme et que lui permettait enfin la disparition de sa mère. Lætitia, qui l'aime autant qu'elle est aimée de lui, y renonce afin de ne pas consommer le malheur de cette Pascaline qu'elle connaît à peine. Mme Obélian souffre par égoïsme ; Marcel Obélian souffre de s'être trop sacrifié à sa mère ; Pascaline souffre d'aimer trop Marcel ; Lætitia souffre d'être trop généreuse... »

Le roman finit bien. Marcel épousera Lætitia. Mais au prix de quelles douleurs et de quels sacrifices, nos lecteurs le sauront en savourant le superbe roman de Mlle Berger. Beau roman ; bon roman aussi, car les personnages qui l'animent sont nobles, d'une noblesse de sentiments que ni la passion, ni le malheur ne ternissent. Ce nouveau livre ajoutera encore à la renommée littéraire de l'auteur.

II. — Si l'on se persuadait assez de la présence de Dieu, cela suffirait toujours, que ce fût par un sentiment de honte de nous-mêmes ou de respect et d'amour pour Dieu, à nous préserver des chutes et à nous arrêter au seuil des vertiges d'en bas. Voilà l'idée dont s'inspire Maurice d'Hartoy. Le lieutenant Gilles, ancien séminariste, s'éprend de Madame de l'Ormelle : cette dernière n'est pas insensible aux charmes du jeune homme. Les circonstances les rapprochent. Finalement, malgré leurs sentiments très chrétiens, ils

se laisseraient peut-être entraîner. C'est le recours suprême et l'appel à Dieu, présent en nous et nous voyant, qui rompra le sortilège de leur esprit et permettra aux esclaves de la passion de dominer leur chair. Le cri libérateur, — « Dieu nous voit ! » — poussé par la femme au paroxysme de la crainte et du danger, sera assez fort pour la sauver elle-même d'abord et ensuite, avec elle, à la même seconde, l'homme ardemment épris qui la presse et qu'elle arrête net au bord de l'abîme. Bien plus, couronnant son sacrifice et sa victoire, Madame d'Ormelle ramènera à Dieu cet homme que son amour pour elle en avait écarté. Gilles ira s'enfermer à la Trappe, et la jeune femme retournera, apaisée, au foyer conjugal.

On nous avertit expressément que le roman de M. d'Hartoy est une histoire vécue. Le préfacier nous met en garde contre les exclamations avec lesquelles les sceptiques accueilleront cette histoire. Mais ce scepticisme même ne provient-il pas de l'ignorance où les mondains s'entretiennent volontairement par rapport aux miracles intérieurs de la grâce ? Ces miracles, la légèreté du monde les méconnaît et même les déclare impossibles. Mais il y a longtemps que les auteurs mystiques ont proposé le sentiment de la présence de Dieu comme le meilleur moyen de vaincre les tentations et de s'établir dans la vertu. « C'est le moyen de bien faire tout ce que nous faisons, écrit S. François de Sales dans son *Entretien spirituel* sur *la Modestie*, que d'estre bien attentifs à la presence de Dieu ; car aucun de nous ne l'offensera, voyant qu'il nous regarde. » M. d'Hartoy doit être félicité d'avoir mis en un relief excellent la force et la vérité de ce principe de vie chrétienne et surnaturelle.

Georges BOUCHARD. **Le Relais de Cîteaux**, roman. — In-12 de 252 p. — Aux Editions du Monde moderne, 79 *bis*, rue de Vaugirard, Paris 6e.

Roman ? Peut-être. Nous en trouvons la trame, discrètement esquissée, dans l'attrait, d'abord innocent et naturel, qu'éprouvent l'un pour l'autre Berthe Deschamps, la jeune et jolie charcutière de Saint-Jean de Losne, et son cousin, parrain et tuteur, Paul Couturier, de quinze ans plus âgé qu'elle. Paul est l'homme sage, prudent, avisé et de bon conseil. A plusieurs reprises, il tire sa filleule imprudente et impulsive de mauvais cas. Au début de l'histoire, Berthe, entichée de ses baccalauréats et de ses succès au Conservatoire, se trouve dépaysée dans sa charcuterie : à maintes reprises, elle insiste auprès de son mari, qu'elle aime à peine, pour quitter ce trou de Saint-Jean et partir vers la grande ville. Quand son mari, trop complaisant, aura trouvé l'occasion de réaliser ce dessein déraisonnable, Berthe en sera désolée ; car elle s'aperçoit alors qu'elle aime d'amour Paul Couturier et ne peut plus s'en éloigner. Paul, de son côté, éprouvera les mêmes sentiments. Tous deux seront sur le point de faillir à leur devoir conjugal (car Paul, lui aussi, est marié). Ils se donnent rendez-vous, une nuit, au « relais de Cîteaux. » De là, ils partiront ensemble ; ils se feront une nouvelle vie. Les chants psalmodiques des moines, entendus dans le silence de minuit, les rappelleront à la réalité. Ils rentreront, l'un et l'autre, à leur foyer, se résignant à leur sort. Tout le monde ignorera leur faiblesse...

Ce résumé ne reçoit guère de développements dans le « roman » de M. Bouchard. Aussi bien l'auteur a-t-il un tout autre dessein. Paul et Berthe ne sont mis en vedette que parce que gravitent autour d'eux toute une série de personnages secondaires. L'intérêt du livre se concentre sur les conversations et démarches de ces personnages. Ces conversations, ces démarches se rapportent à des problèmes sociaux, littéraires, politiques, religieux, économiques, voire électoraux. Ordinairement, c'est Paul qui indique la solution dictée par le bon sens et la sagesse... ou tout au moins par la vulgaire prudence.

Nous sommes d'autant plus étonnés de le voir faible et désemparé devant le caprice d'une femme : singulière incohérence de la nature, et qui est bien dans la psychologie humaine. Celui qui veut faire l'ange, fait la bête. On lira avec plaisir et profit ce roman qui n'en est pas un et qui, sous une forme alerte et attrayante, agite, en les résolvant le plus souvent d'une façon saine, les plus graves problèmes du monde moderne.

LITURGIE

Q. — Quelle obligation y a-t-il de réciter après la messe le cantique *Benedicite*, dans lequel on se trompe si souvent ?

R. — Suivant l'opinion actuellement la plus commune et de beaucoup la plus probable, la rubrique du Missel *(Ritus celebr. missam*, tit. XII, n. 6) prescrivant au célébrant de réciter après la messe, durant le trajet de l'autel à la sacristie, certaines prières déterminées — antienne *Trium puerorum*, cantique *Benedicite*, etc., — doit être tenue pour obligatoire. Nous l'avons montré naguère, et nous avons dit le pourquoi de l'obligation [1].

D'après les auteurs qui admettent celle-ci, elle n'est imposée que *sub levi* [2].

Est-il donc si difficile de la remplir ?

Une étude quelque peu attentive du cantique *Benedicite* permettrait de remarquer une fois pour toutes en quel ordre y sont groupées les diverses créatures invitées à louer le Seigneur : celles de là-haut, les phénomènes atmosphériques, les créatures d'ici-bas, et, particulièrement, les hommes. La connaissance détaillée de cet ordre aiderait à se retrouver sans peine dans la récitation du cantique.

Du reste, ceux auxquels il serait impossible de retenir celui-ci par cœur, auraient la ressource de pouvoir le lire à la sacristie, après avoir quitté les ornements sacrés [3]. Mais il ne leur serait pas loisible d'y substituer des prières de dévotion privée.

Q. — J'ai remarqué en Espagne, dans beaucoup d'endroits, qu'au *Te igitur* de la messe le servant se lève et allume un troisième cierge placé sur l'autel, et qu'il l'éteint après la communion.

En France, je n'ai jamais rien vu de tel.

J'ai cherché si, dans le Missel, il y aurait quelque prescription à cet égard, et, à la fin, j'ai trouvé au titre XX des Rubriques générales que, pour la messe basse, on doit préparer un troisième cierge, pour l'allumer au moment voulu, comme on fait en Espagne.

Quel est votre avis au sujet de ce cierge ?

R. — Il est à regretter que l'usage du cierge de l'élévation [4] ait disparu de tant d'églises. Il y avait

[1] Cf. *Ami* 1924, p. 607.
[2] Cf. Bernard, *Cours de Liturgie, La Messe*, t. II, p. 313.
[3] Cf. Hægy, *Manuel de Liturgie*, 13e édit., t. I, p. 281, note 1.
[4] D'après les auteurs, le cierge de l'élévation ne se met pas sur l'autel. « Le chandelier pour le cierge de l'élévation aux messes basses, dit Bourbon, est placé du côté de l'épître, en dehors de l'autel. A cette fin, on peut poser un grand chandelier près du coin de l'épître ; ou, s'il y en a déjà un de chaque côté du marchepied, on pourra faire servir pour l'élévation celui qui est de ce côté-là. Ou bien, selon l'usage de Rome, le chandelier pour le cierge de l'élévation est une girandole ou une branche fixée, proche du coin de l'épître, soit au retable ou au mur, soit à une colonne ou à un pilier. » (*Introduction aux cérémonies romaines*, p. 23, n. 34).

là une marque très opportune de respect envers le Saint-Sacrement [1].

Quoi qu'il en soit, la rubrique demandant qu'aux messes basses un troisième cierge brûle depuis la fin du *Sanctus* jusqu'après la communion est communément regardée non comme préceptive, mais comme directive. (Cf. S. Alphonse de Lig., *Theologia moralis,* l. VI, n. 394). La S. C. des Rites elle-même a déclaré que la coutume de n'allumer pas ce cierge peut être conservée. (S. R. C., 9 juin 1899, n. 4029, ad 2). Cependant, elle reconnaît à l'Ordinaire le droit de prescrire l'emploi du cierge de l'élévation nonobstant la coutume contraire. (S. R. C., 29 juillet 1904, n. 4141, ad 6).

Q. — A la messe basse soit du dimanche des Rameaux, soit des mardi et mercredi de la Semaine Sainte, pendant que le prêtre lit la Passion à l'autel, est-il permis qu'une personne fasse à haute voix, en langue vulgaire, la lecture de cette même Passion, pour que les assistants, particulièrement ceux qui n'ont pas de livre ou qui ne savent pas lire, puissent en suivre et en comprendre le récit ?

R. — Il y a là une innovation à laquelle, vraisemblablement, plus d'un liturgiste hésiterait à souscrire. On fera bien de ne pas la tenter sans avoir pris auparavant l'avis de l'Ordinaire.

Q. — Un bon nombre de curés du diocèse permettent à leurs chantres et chorales de chanter un cantique en langue vulgaire pendant les saluts du Saint-Sacrement, particulièrement le dimanche.

Ils s'appuient, pour le faire, sur un texte inséré dans l'*Ordo* diocésain sous le sous-titre *De precibus serotinis cum expositione publica Ssmi Sacramenti :* « Benedictio Ssmi Sacramenti post vesperas datur cum paramentis diei currentis. Quaque die dominica et in festis de præcepto, exposito Ssmo Sacramento post vesperas, cantatur aliqua invocatio in honorem B. M. V., cum versu pro Papa et oratione. — S. R. C. interrogata : « Num liceat generaliter, ut chorus musicorum (id est cantores) coram Ssmo Sacramento solemniter exposito decantet hymnos in lingua vernacula, » respondit : « Posse ; dummodo non agatur de hymnis *Te Deum* et aliis quibuscumque liturgicis precibus, quæ nonnisi latina lingua decantari debent. »

Il s'agit bien, ce me semble, des saluts du Saint-Sacrement tels qu'ils sont compris et pratiqués en France.

Or, je lis dans l'*Ami* (1928, p. 143) qu'on ne peut chanter ni réciter des prières en langue vulgaire pendant les saluts.

Cette défense n'a-t-elle pas été abrogée par la récente réponse de la S. C. des Rites ?

R. — I. Pour se rendre compte de la portée réelle du décret de la S. C. des Rites allégué par notre honorable consultant, il ne faut pas perdre de vue le dissentiment des liturgistes d'il y a trois quarts de siècle sur le point qui nous occupe.

Plusieurs enseignaient que, même en dehors des fonctions liturgiques, l'exécution de chants en langue vulgaire était absolument interdite devant le Saint-Sacrement exposé dans l'ostensoir [2].

Ils invoquaient à l'appui de leur thèse la décision suivante, datée du 24 mars 1657 et insérée sous le n. 1819 dans la troisième édition de la collection de Gardellini : « Episcopus Ternanus S. R. C. supplicavit, ut dignaretur declarare, num tolerabilis videretur abusus canendi carmina, vel alia quæcumque verba italo idiomate in ecclesiis, in quibus reperiatur expositum Ssmum Sacramentum ? — Et S. C. respondit : « Minime tolerandum abusum hujusmodi, sed, vel adsit expositum Ssmum Sacramentum, vel non, omnino episcopus idem prohibeat in ecclesiis cantiones, vel quorumvis verborum cantum materno idiomate. »

D'autres liturgistes ne tardèrent pas à contester l'exactitude de l'interprétation donnée par les premiers à la réponse romaine du 24 mars 1657. Considérant que, dans la table générale de la troisième édition de la collection de Gardellini (t. IV, p. 238), cette réponse était résumée comme suit : « Cantiones vulgari sermone... neque canere licet inter missarum solemnia 1129, vel in alia quacumque ecclesiastica functione 1819 [1], » ils en concluaient que celle-ci devait uniquement s'entendre du temps même des fonctions liturgiques, d'où elle proscrivait tous les chants en langue vulgaire, que le Saint-Sacrement fût alors exposé ou non. Ainsi pensait entre autres Bourbon [2].

Il n'est pas étonnant qu'en présence d'une telle divergence d'opinions, on se soit adressé de plusieurs côtés à la S. C. des Rites pour savoir à quoi s'en tenir. Dès 1864, on soumet à son examen la coutume générale qui existe au diocèse de Nicaragua, dans l'Amérique centrale, de chanter des cantiques ou motets en langue espagnole devant le Saint-Sacrement exposé. (Cf. S. R. C., 27 sept. 1864, n. 3124, ad 7). Quelques années plus tard, on l'interroge de Malines sur la licéité des amendes honorables en langue vulgaire dans des circonstances analogues. (Cf. S. R. C., 31 août 1867, n. 3157, ad 8). Enfin, — car il nous faut abréger, — c'est en réponse à une demande formulée par Mgr Finch, évêque de Leavenworth, aux Etats-Unis, que, le 27 février 1882 (n. 3537, ad 3), est rendue la décision au sujet de laquelle on nous consulte aujourd'hui.

Or, d'après ce que nous venons de dire et vu les termes mêmes de cette dernière décision, il est clair que la S. C. des Rites y envisage seulement le temps pendant lequel le Saint-Sacrement demeure publiquement exposé en dehors de toute fonction liturgique. Si, pour ce temps-là, elle permet des chants en langue vulgaire, — à la condition d'ailleurs qu'ils ne seront pas la traduction de prières liturgiques [3], — on n'est pas autorisé pour cela à étendre aussi la permission aux saluts du Saint-Sacrement.

II. — A les prendre comme ils sont célébrés en

[1] Cf. de Conny, *Cérémonial romain*, p. 5 ; Bourbon, *op. cit.*, p. 23, note 1 ; Périn, *Petit Rational liturgique*, p. 151.
[2] Cf. *Mélanges théologiques*, 5e série, p. 224 ; — de Conny, *Cérémonial romain*, p. 88-89.

[1] La décision *Ternana* du 24 mars 1657, — assez imprécise, comme on voit, — n'a pas été reproduite dans la Collection authentique des décrets de la S. C. des Rites.
[2] *Introduction aux cérémonies romaines*, p. 412, note 1 ; p. 414, note 1.
[3] Cf. Pie X, *Motu pr.* du 22 nov. 1903, § III, n. 7 ; — S. R. C., 31 mars 1909, n. 4235, ad 8 ; 27 mai 1911, n. 4268, ad 10.

France, ces saluts sont-ils ou ne sont-ils pas entièrement des fonctions liturgiques ? Toute la question est là.

Plus d'une fois, au cours de ces dernières années, nous avons eu l'occasion de montrer qu'ils doivent être tenus pour tels [1]. Nous n'y reviendrons pas ici ; mais nous sommes en droit de conclure que, comme toute fonction liturgique solennelle [2], ils excluent pendant leur durée entière le chant en langue vulgaire. Celui-ci est permis uniquement après la bénédiction du Saint-Sacrement (S. R. C., 3 août 1839, n. 2791, ad 2) ; encore ne doit-il pas commencer avant le départ du célébrant paré [3].

Q. — Un prêtre lyonnais, professeur depuis octobre dernier dans un diocèse où l'on suit la Liturgie romaine, continue à se conformer en tout aux cérémonies particulières à son diocèse d'origine. Ainsi, v. g., il étend les bras en croix après l'élévation, et ce geste étonne les assistants.

Parmi ses nouveaux confrères, les uns l'approuvent ; les autres sont d'avis qu'il eût été préférable que, dès son arrivée dans l'établissement, il suivît, sur ce point surtout, le rite romain. Lesquels ont raison ?

R. — En 1890, la S. C. des Rites eut à trancher un cas analogue. Il s'agissait de prêtres appartenant au diocèse de Milan, patrie du rite ambrosien, et professant pendant la plus grande partie de l'année à Arona, dans le diocèse de Novare (Piémont), où l'on suit le rite romain.

La décision de la S. C., il est vrai, n'a pas été insérée dans la Collection authentique de ses décrets. C'est peut-être parce que la première partie, — la seule qui nous intéresse présentement, — en est d'une application fort restreinte, et que la seconde partie s'est trouvée abrogée par des prescriptions postérieures relatives à la célébration de la messe dans une église étrangère. Nous croyons néanmoins que, jusqu'à nouvel ordre, la première partie de cette décision conserve toute sa valeur. La voici, telle que la *Nouvelle Revue théologique* l'a donnée en 1891, p. 606 :

In parœcia S. Mariæ in urbe Arona, intra fines diœceseos Novarien., in qua viget ritus Romanus, per maximam anni partem pueris edocendis et instituendis nonnulli commorantur sacerdotes diœcesi Mediolanensi adscripti et Missali ac ritu Ambrosiano utentes. Pluries hinc inde disputatum est an teneantur iidem se conformare ritui Romano. Hinc ad certam in posterum regulam sequendam, quæritur : I. An iidem sacerdotes extra diœcesim propriam commorantes teneantur celebrare ritu Romano ?

Resp. Ad I. Negative, quamvis expediat ut ritui Romano se conforment. (S. R. C., 23 febr. 1890, *Novarien.).*

Il suit de là *a pari* que des prêtres lyonnais séjournant la plus grande partie de l'année hors de leur diocèse peuvent, du moins pour la messe privée, continuer à suivre le rite propre à celui-ci, mais qu'ils feront mieux de se conformer au rite romain, en usage dans le diocèse où ils résident.

Quant à la messe solennelle ou chantée, ils doivent, conformément à l'esprit du décret de la S. C. des Rites en date du 10 janvier 1902, n. 4088, ad 2 et 3 [1], la célébrer selon le rite romain. — Il semble difficile qu'il puisse en être autrement pour la messe dite « de communauté, » fût-elle basse.

Q. — 1o Pourquoi, à la bénédiction nuptiale donnée après le *Pater* dans la messe de mariage, tient-on un voile derrière les époux ?

2o Peut-on, comme je l'ai vu faire dans certaines paroisses, réserver ce voile aux seules congréganistes, en se contentant de réciter pour les autres jeunes filles les prières de la bénédiction nuptiale ?

3o Lorsque la messe de mariage est chantée solennellement, a-t-on le droit d'y omettre les encensements ?

R. — Ad I. Nous croyons devoir faire observer à notre honorable consultant que l'usage d'étendre, pendant la messe de mariage, un voile sur la tête des nouveaux époux au moment où le célébrant récite sur eux les prières de la bénédiction nuptiale, est loin d'être universel. Le Rituel lui-même n'en fait mention nulle part.

Là cependant où cet usage existe, il est, — contrairement à l'enseignement de Bernard [2], — à ranger parmi les coutumes louables que le *Codex* (can. 1100) permet de conserver dans la célébration du mariage. Du reste, il a été expressément reconnu légitime par la S. C. des Rites. Consultée à ce sujet, voilà quarante-deux ans, par l'archevêque de Mexico, elle répondit : « Quum S. Rituum Congregatio in iis locis, ubi hic vetustissimus usus viget (prout in Galliarum diœcesibus), ejusmodi ritum haudquaquam vetuerit, archiepiscopus Mexicanus illum in sibi credita archidiœcesi servari permittat, contrariis non obstantibus quibuscumque. » (S. R. C., 27 févr. 1886, n. 3656).

Pourquoi ce poêle ou voile ? — Couvrant les deux époux comme d'une nuée, il signifie, d'après quelques auteurs [3], la protection de la grâce divine qui s'étend sur les conjoints, et aussi la pudeur chrétienne qui doit régner à leur foyer. Toutefois, plus particulièrement destiné à l'épouse, il semble à d'autres auteurs [4] un emblème de sa modestie virginale.

Ad II. Tout dépend de l'usage local approuvé par l'Ordinaire.

Dans certains pays, le poêle nuptial ne se déplie pas sur les femmes veuves contractant un second mariage. Dans d'autres, on le refuse aux jeunes filles qui ont eu une inconduite notoire.

Y a-t-il des contrées où la coutume le réserve aux seules congréganistes ? Nous l'ignorons.

Ad III. Si la messe de mariage est chantée sans diacre ni sous-diacre, l'encensement de l'autel et du chœur n'est pas permis, sauf indult spécial.

[1] Voir *Ami* 1923, p. 176 ; 1924, p. 321 ; 1928, p. 143.
[2] Cf. Pie X, *loc. cit.* ; — S. R. C., 21 juin 1879, n. 3496, ad 1 ; 14 janv. 1898, n. 3975, ad 5.
[3] Cf. Bourbon, *loc. cit.* ; Hægy, *Manuel de Liturgie, etc.*, 13e édit., t. I, p. 572 ; Mgr N. Rousseau, *Le chant en langue vulgaire et la Liturgie*, § II ; chan. Durieux, *L'Eucharistie*, p. 317.

[1] Voir dans l'*Ami* du 1er mars 1928, p. 142, le résumé de ce décret d'après l'index du t. VI de la *Collectio authentica decretorum S. R. C.*
[2] *Cours de Liturgie romaine, Le Rituel*, t. II, p. 121.
[3] Cf. *Mélanges théologiques*, 5e sér., p. 95 ; — Bernard, *loc. cit.*
[4] Cf. Migne, *Dictionnaire de Liturgie*, col. 1023.